

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



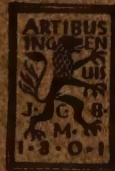
10017055586

**HANDBUCH
ZUM NEUEN TESTAMENT**

13

**DIE
PASTORALBRIEFE**

**VON
MARTIN DIBELIUS †**



VIERTE, ERGÄNZTE AUFLAGE VON PROFESSOR HANS CONZELMANN

BS
2344
H24
1912a
v.13

**J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1966**



**The Library
of
Claremont
School of
Theology**

**1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711-3199
(909) 447-2589**

Reysner

KK 1887

SS
2344
H24
1912a
v. 13

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

BEGRÜNDET VON HANS LIETZMANN
IN VERBINDUNG MIT FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON GÜNTHER BORNKAMM

13

DIE PASTORALBRIEFE

ERKLÄRT VON

D.Dr. MARTIN DIBELIUS D.D.†

welland Professor in Heidelberg

VIERTE, ERGÄNZTE AUFLAGE

VON

Dr. HANS CONZELMANN

Professor in Göttingen



1966

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

13

DIE PASTORALBRIEFE

ERZÄHLT VON

EDMUND DIBELT D.D.

Lehrer der Theologie in Tübingen

1. HEFT DER THEOLOGISCHEN BIBLIOTHEK

1955

DR. HANS CONRADI

Verlag J. C. B. Mohr

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1955

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus

auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heintz Koch, Tübingen

VORWORT

Martin Dibelius hinterließ für die Neubearbeitung seiner „Pastoralbriefe“ so gut wie keine Vorarbeiten. Der Unterzeichnete ist daher für die Änderungen gegenüber der vorigen Auflage (mit wenigen Ausnahmen; sie betreffen einige Ergänzungen in den Literaturangaben) allein verantwortlich. Ich hoffe, daß trotzdem die Einheit der Auslegung gewahrt wurde. Angesichts der meisterhaften Leistung von Dibelius bin ich mit dem Text so schonend als möglich verfahren. Trotzdem sind natürlich die Änderungen zahlreich. Die Bearbeitung konnte sich nicht auf das Nachtragen der umfangreichen, seither erschienenen Literatur beschränken. Den historischen und theologischen Gesichtspunkten wurde erhöhte Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. bes. die Einleitung). Der Charakter als „Handbuch“ wurde dabei bewußt gewahrt. Der Umfang ist gewachsen; Kürzungen waren nur an wenigen Stellen möglich (z.B. im Exkurs über den „Kriegsdienst des Frommen“, weil hier auf den jetzt vorliegenden, neubearbeiteten Exkurs zu Eph 6₁₀ ff. verwiesen werden konnte). In den wichtigsten Fällen ist die Abweichung im Urteil gegenüber der 2. Aufl. vermerkt.

Für vielerlei wertvolle Hilfe danke ich vor allem dem Herrn Herausgeber. Der fruchtbare Gedankenaustausch mit ihm hat hier und da seinen Niederschlag im Text gefunden. Das altphilologische Seminar in Heidelberg gewährte erwünschte Arbeitsmöglichkeit in seinen Räumen. Herrn Bibliotheksrat Dr. Walter Bauhuis in Heidelberg verdanke ich wesentliche Hilfe bei der oft schwierigen Beschaffung der Literatur. Herr Privatdozent Dr. Wolfgang Nauck in Tübingen stellte mir seine Dissertation zur Benutzung zur Verfügung. Herr Assistent Dr. Köster in Heidelberg unterzog sich der Mühe des Korrekturenlesens. Meinem hiesigen Kollegen Hans Wildberger verdanke ich die Wiedergabe eines schwierigen Textes aus der „Sektenrolle“.

Pfaffhausen bei Zürich, den 23. Mai 1955

Hans Conzelmann

EINLEITUNG

I. DIE ECHTHEITSFRAGE

Das Urteil über das, was die Past sind und sein wollen, ist in starkem Maße von der Entscheidung der Autorfrage abhängig. Wer die Past für echte Paulusbriefe hält, hat in ihnen Stücke der Korrespondenz des Paulus zu sehen; am besten wird sich dann der II Tim dem gewohnten Bilde einfügen, weil dort, besonders im letzten Kapitel, das Persönliche stark hervortritt, weil ferner die Mahnungen des Briefes wirklich den Adressaten angehen, sich also gut als „Korrespondenz“ erklären lassen und weil endlich die sehr ungebundene Gedankenfolge herrscht, die für die Paränese überhaupt, also auch für die Paränese des Paulus (vgl. etwa Rm 12 Col 3. 4) charakteristisch ist. Am meisten Schwierigkeiten bereitet in diesem Fall der I Tim, in dem persönliche Elemente zurücktreten und in dem Regeln überliefert werden (s. I Tim 2. 3. 5), die nicht für den Adressaten bestimmt sind, sondern für andere; die Aufgabe des Timotheus könnte nur sein, sie weiterzubefördern — und das fällt auf, weil Paulus in solchen Situationen an die Gemeinden selbst zu schreiben pflegte. In der Mitte steht hier wie in bezug auf andere Fragen der Tit: die Adressierung der Verordnungen an den Apostelschüler ist in diesem Falle besser begründet, da in Kreta überhaupt erst die Anfänge einer Organisation geschaffen werden müssen; weiter enthält der Brief mit seiner Berücksichtigung lokaler Besonderheiten (s. zu I 10 ff.) mehr „Korrespondenz“ als der I Tim. — Wer die Past für pseudonym hält, der wird aus denjenigen Abschnitten auf die literarische Art aller drei Schriftstücke schließen, in denen die Korrespondenz zurücktritt: aus den Anordnungen und Gemeinderegeln, dazu aus der Art der Verwendung kerygmatischer, liturgischer Traditionen. Der II Tim stellt in diesem Falle ein Problem besonderer Art, da ein Motiv für seine Entstehung nicht ohne weiteres erkennbar ist und das starke Hervortreten des Brieflichen ihn nach der Meinung vieler vor dem Verdacht schützt, gefälscht zu sein. Aus alledem ergibt sich, daß die Erörterung der Echtheitsfrage ohne die Untersuchung des literarischen Charakters nicht möglich ist. Im Falle der Unechtheit ist nicht nur die direkte Absicht kennzeichnend, welche der Verf. verfolgt; schon die Einkleidung als Paulusbriefe ist Symptom für die Ausbildung des Traditionsgedankens und spiegelt die Grundlagenproblematik der zweiten und dritten Generation. Wie wird das Kerygma zur *παράκλησις*? Dieser Übergang ist nicht einfach aus der Autorität des Apostels zu erklären; denn es handelt sich nicht lediglich um geradlinige „Entwicklung“, sondern um reflektierte Stellungnahme. Die Frage ist zugleich, wie und in welchem Sinn im Verlauf des Tradierens das Kerygma der Apostel zur Lehrautorität wird. Das Selbstverständnis dieser Generation objektiviert sich in einem Apostelbild und Lehrverständnis. Dabei sind zwei Einschnitte zu beobachten: beim Übergang zur zweiten und nochmals bei dem zur dritten Generation. Beim letzteren spielt die Gestalt des Apostelschülers ihre Rolle; dieser garantiert die Echtheit der Tradition und steht andererseits mit deren Empfängern auf gleicher Stufe, sofern er selbst bereits Empfänger ist (der Apostel erscheint in den Past — anders als I Cor 11 23 15 3 — nicht in der Haltung des Empfangens innerhalb einer Traditionskette). Die Briefe würden in diesem Falle einen der ersten Versuche darstellen, die neue kirchliche Situation aufzuarbeiten, wobei zu beachten ist, daß der Traditionsgedanke noch nicht mit einem Sukzessionsgedanken verbunden ist. Der Apostelschüler ist noch nicht Glied in einer Kette fester Amts-

übertragung. Die Reflexion begnügt sich, die eigene Situation auszuarbeiten, welche durch den Besitz der rechten Lehre bestimmt ist. Das unterscheidet die Briefe etwa von Irenäus, der ebenfalls die Mittlerrolle der zweiten Generation herausstellt (um sich selber — via Polykarp — noch an möglichst früher Stelle eingliedern zu können); bei ihm ist der Sukzessionsgedanke bereits konstitutiv.

Das Urteil über die Briefe hängt weniger an einem einzelnen Argument als am Einklang einer ganzen Reihe von solchen (vgl. HvCampenhausen Polykarp 7, Easton 15). a) Die altkirchliche Bezeugung: sie ist nicht allzu günstig. Literarische Abhängigkeit des Ignatius und Polykarp ist nicht zu erweisen (zu Polykarp s. zu I Tim 6 7. 10); die Past fehlen im Kanon des Marcion; ob er sie nicht kannte oder nicht aufnehmen wollte, ist strittig (zur Frage, ob die Past später von den Marcioniten rezipiert wurden, vgl. EBlackman Marcion and his Influence 1948, 52 ff.; HvCampenhausen a. a. O. 11). Tatian hat I II Tim, nicht aber Tit verworfen s. Harnack Marcion² 1924, 150* f. 237* f. Die Briefe fehlen weiter in den Chester-Beatty-Papyri (P 46) s. FGKenyon The Chester Beatty Biblical Papyri Fasc. III Suppl. 1936, S. VIII ff. (vgl. aber MJLagrange RevBibl 1934, 481 ff.; PBenoit ebda 1937, 58 ff., auch Jeremias S. 4). In einem Bruchstück aus dem Anfang des 3. Jhdt. scheint II Tim 2 19 zitiert zu sein s. HJBell-TCSkeat Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri 1935, 48 und dazu S. 44, vgl. WMichaelis Einleitung in das NT ¹1961, 238. — b) Die Ketzerpolemik. Eine sichere Datierung und Entscheidung der Echtheitsfrage ergäbe sich, wenn die von WBauer und HvCampenhausen wieder ins Auge gefaßte These zu erhärten wäre, daß die Past gegen Marcion geschrieben seien (oder gar, daß sie von Polykarp verfaßt seien). Dann sollte Paulus durch die Anfertigung der Briefe den Ketzern entrissen und zum Kronzeugen der sich formierenden Orthodoxie gemacht werden. In der Tat ist die literarische Art mit der des Polykarppriefes verwandt, ebenso die theologische und kirchliche Haltung; aber die Übereinstimmung dürfte weder aus literarischer Abhängigkeit noch aus der Identität des Verf. zu erklären sein (vgl. EKäsemann VerkForsch 1949/50, 215; Pol zitiert unablässig; er nennt seine Autorität Paulus direkt; das macht ihn zum Fälscher ungeeignet; es zeigen sich charakteristische Abweichungen im Stil; vielmehr dürfte Milieuverwandtschaft vorliegen. Die Specifica der Lehre Marcions sind in der bekämpften Häresie nicht zu erkennen; das AT ist nicht umstritten; gerade die Gegner scheinen mit demselben zu arbeiten, während der Verf. mit der Verwendung zurückhält. Ist also ein Bezug auf Marcion nicht zu erweisen, so bietet doch der Stil der Ketzerpolemik Gesichtspunkte für die Beurteilung der Echtheit. Ton und Art weichen von den echten Paulinen stark ab, vgl. dazu den Exk. zu I Tim 4 5. Der Verf. setzt sich mit den Gegnern nicht argumentierend auseinander (vgl. seine eigenen Erklärungen I Tim 6 20 II Tim 2 16. 23 Tit 3 9). Der „Irrlehre“ wird einfach die „rechte Lehre“ entgegengehalten; die Tatsache des ἀρνησθαι, der Abweichung von der Orthodoxie, wird formal festgestellt; die eigene rechte Lehre wird nicht theologisch entfaltet, sondern vorausgesetzt und in geprägten Formulierungen zitiert (vgl. die schematischen Wendungen wie I Tim 4 6 f. 6 3 II Tim 2 14 Tit 3 8 und die Gegenüberstellungen I Tim 6 4 II Tim 3 10. 14 Tit 2 1 usw.). Daher ist das Bild der Gegner kaum zu rekonstruieren (vgl. dagegen das Verfahren des Col und s. dazu GBornkamm ThLZ 73, 1948, 11 ff. = Das Ende des Gesetzes 1952, 139 ff.). Zum Stil gehört die Behauptung eines Zusammenhangs zwischen falscher Lehre und Unsittlichkeit. Das ist nicht lediglich persönliche Art des Verf., sondern der feste Stil des Ketzerkampfes in statu nascendi, der Stil der werdenden Orthodoxie vgl. das Verfahren in Jd II Petr Act 20 29 ff. Apc und zum Ganzen WBauer Rechtgläubigkeit und Ketzerei ¹1964. Typisch ist auch die Anführung von Beispielen. Wenn zwischen Lehre und Sittlichkeit ein Zusammenhang behauptet ist, so sieht man im Hintergrund die jüdische Anschauung, daß Gottlosigkeit (Heidentum) Laster produziert (Sap Sal!), wie sie im Rm aufgenommen und theologisch verarbeitet ist. Die Past begnügen sich mit der bloßen Behauptung und übertragen auf Gruppen innerhalb der Kirche; das Neue gegenüber Paulus ist das Phänomen der Häresie. Das Wenige, was von den Gegnern sicher zu erkennen ist, weist nicht auf die großen gnostischen Systeme, sondern auf eine Art judaisierender Gnosis (mit Spekulation und Observanz), wie sie auch sonst anzutreffen ist (Col Ign). — c) Situationen. Die in den Past vorausgesetzten Situationen sind in

den Exkursen zu I Tim 1 s II Tim 4 21 Tit 3 14 untersucht. In dem uns bekannten Lebensabschnitt des Paulus können wir sie schwer unterbringen, am ehesten noch die Briefsituation des Tit. Es bleibt für die Vertreter der Echtheit die Möglichkeit, die Briefe in der Zeit zwischen einer ersten und einer vor allem aus I Cl 57 zu erschließenden zweiten Gefangenschaft unterzubringen (bzw. in dieser Gefangenschaft). Aber der I Cl besitzt keine zutreffende biographische Vorstellung; es schwebt der Gedanke der Mission bis ans Ende der Welt vor (wie in Act, nur daß das Ziel einmal Rom, einmal vielleicht (?) Spanien ist); I Cl trifft mit Act darin zusammen, daß dieses Ziel vor der (einzigen!) Gefangenschaft (bzw. in Act gerade durch sie) erreicht ist; der I Cl weiß nichts von einer Freilassung des Paulus, vgl. KHoll Ges. Aufs. II 65 A. 2. Damit stimmt der I Cl aber auch mit der Vorstellung der Past selbst überein, die ebenfalls nur von einer Gefangenschaft wissen vgl. die genannten Exkurse (auch II Tim 4 16 ist kein Rückblick auf eine frühere). So setzen I Tim Tit einfach die Situation der (aus Act bekannten) Mission, II Tim die der (römischen? cäsarensischen?) Gefangenschaft voraus, und die Unstimmigkeiten gegenüber der wirklichen historischen Situation ergeben sich aus der Tatsache der literarischen Fiktion. (Eine genauere Erklärung, wie sich der Fälscher die Situationen vorgestellt habe, unternimmt ChMaurer ThZ 3, 1947, 321 ff.; zur Kritik WMichaelis Einl.³ 250 ff.; HConzelmann ZNW 45, 1954, 266). Noch in anderer Beziehung ergibt die Betrachtung der Situationen einen starken Einwand gegen die Echtheit: die Ausführlichkeit der dargelegten Regeln in I Tim und Tit, die keineswegs Notmaßnahmen für den Moment, sondern Anordnungen für die Dauer sind, entspricht durchaus nicht der Voraussetzung der Briefe, nach der Paulus noch nicht lange Zeit von dem betr. Ort entfernt ist und andererseits nicht mehr lange Zeit von den Adressaten getrennt sein wird; vgl. die Exkurse zu I Tim 1 s Tit 3 14. Die Past geben sich also als Gelegenheitsbriefe, sind es aber nicht, vgl. die künstliche Zweckangabe I Tim 3 14 f. — d) Der Wortschatz der Past scheint von dem der anderen Paulusbrieve erheblich abzuweichen; HJHoltzmann Die Past zählte 171 „neue“ Wörter. Aber gerade die neuere Debatte hat gezeigt, daß diese statistische Methode zur Bestreitung der Echtheit nicht ausreicht; der Wert der Wortstatistik ist von vorneherein dadurch beeinträchtigt, daß sie den Umstand ignoriert, daß die Besonderheiten z. T. durch die Aufnahme von Traditionsgut bedingt sind; sie wäre also nur zusammen mit umfassender sprachlicher und formgeschichtlicher Untersuchung sinnvoll anzuwenden. Ferner: auch die anderen Paulusbrieve unterscheiden sich in ihrem Wortschatz erheblich untereinander s. FTorm ZNW 18, 1917/18, 225 ff. Freilich scheinen die Past prozentual die meisten Besonderheiten zu haben (ausführlichste Berechnung bei PNHarrison The Problem of the Past Epistles 1921); aber die Verhältniszahlen der einzelnen Briefe ergeben ein wesentlich anderes Bild als die der drei Past zusammen s. WMichaelis ZNW 28, 1929, 69 ff.; ders. Einl.³ 240 über die Berechnungen von ORoller Das Formular der paulinischen Briefe 1933. Viel wichtiger als die bloße Statistik ist der Umstand, daß der Wortschatz der Past, soweit er sich von der Sprache der Paulusbrieve abhebt, zum größten Teil der höheren Koine angehört, im Ganzen der hellenistischen Gräzität also weniger originell erscheint als der Wortvorrat des übrigen NT s. ThNägeli Wortschatz des Ap. Pls 1905, 85 ff., ABonhöffer Epiktet und das NT 1911, 201 ff., GThieme Inschr. v. Magnesia und das NT 1906, 33 ff., PWendland Literaturformen 364 A. 5, KGrayston/GHerdan NTS 6, 1959, 1 ff. Dieser Umstand gibt zu starken Bedenken gegen die Echtheit Anlaß. Man kann seine Beweiskraft durch gewisse Beobachtungen — etwa die antignostische Polemik erforderne neues Sprachmaterial — oder durch allerdings recht gewagte Hypothesen — Einfluß späteren Lebensalters oder hellenistischer Profanliteratur — vermindern, aber nicht aufheben (zumal der Verf. auf Gedanken und Begriffe seiner Gegner nicht eingeht). Vor allem kann man eine Tatsache nicht auf diesem Wege aus der Welt schaffen: die Past gebrauchen für bestimmte, bei Paulus bereits „fest“ gewordene, Ausdrücke religiösen Gehalts andere Termini, und zwar statt der originalen Paulusworte die vulgären Bezeichnungen. Das ist in den Exkursen zu I Tim 1 5 (gutes Gewissen) I 10 (*ὕψιστος διδασκαλία* u. dgl.) und zu Tit 2 14 Nr. 3 (soteriologische Termini im Tit) ausgeführt. Wer die dort untersuchten Worte und Sätze von Paulus ableiten will, dem darf die Beweislast zugeschoben werden. Zu dem Versuch von GThörnemann Pastoralbrevens Äkthet 1931, durch Sammlung von Stilparallelen die Echtheit zu erwei-

sen, vgl. H Lietzmann ZNW 31, 1932, 90; EvDobschütz ThStKr 1932, 121 ff. — e) Ein neuer Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Aufweis des unpaulinischen Charakters der in den Past vertretenen Gemeindeordnung durch HvCampenhausen Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht 1953, bes. S. 116 ff.; die Briefe gehören verfassungsgeschichtlich in die Zeit der Jahrhundertwende (oder noch später?). — f) Im Zusammenhang mit diesen Argumenten gewinnen noch weitere Beobachtungen Gewicht: manche Stellen erwecken den Eindruck von Imitation, z. B. I Tim 1 12–16 vgl. Gal 1 13–16 I Cor 15 9 f.; II Tim 1 3–5 vgl. Rm 1 8–11 (s. RBultmann RGG² IV 994). Man kann sich weiter kaum dem Eindruck verschließen, daß die Past Act kennen. Vorsicht ist angebracht, wenn man die hier und bei Paulus vertretene Christologie vergleichen will. Denn hier wie dort findet sich Übernahme traditioneller Formeln, sogar jeweils disparaten Charakters. Die Differenz könnte also einfach durch das zitierte Traditionsgut gegeben sein. Aber man bemerkt nun einen Unterschied in der Art, wie dieses verwendet wird. Paulus verarbeitet die Tradition; in den Past wird sie nicht theologisch bearbeitet, sondern eingeübt.

Man kann sich den sprachlichen Argumenten teilweise entziehen durch die Fragmentenhypothese und die Sekretärshypothese. Die erstere möchte vor allem das persönliche Stück am Ende des II Tim als Fragment eines echten Paulusbriefes ansehen. Sie ist neuerdings am ausführlichsten begründet worden von PNHarrison (vgl. auch Falconer). Er will auf dem Wege der Wortstatistik (s. o.) die Echtheit von fünf kleinen Briefen oder Fragmenten beweisen (Tit 3 12–15 II Tim 4 13–15. 20. 21^a II Tim 4 16–18^a II Tim 4 9–12. 22^b II Tim 1 16–18 3 10 f. 4 1. 2a. 5^b. 6–8. 18^b. 19. 21^b. 22^a). Es ist freilich von vorneherein wahrscheinlich, daß die Personalnotizen weniger befremdliches Wortgut enthalten als die anderen Teile der Past. Aber auch abgesehen von der abenteuerlichen Aufspaltung von II Tim 4 erheben sich doch gegen jede solche Hypothese stärkste Bedenken. Man kann kaum annehmen, daß sich ein Stück eines Paulusbriefes versehentlich hierhin verirrt habe vgl. zu II Cor 7 1: denn auch wenn Präskript und Schluß eines solchen Briefes lädiert waren, so besaß er doch in der Adresse auf der anderen Seite (vielleicht auch in der zur Verschnürung dienenden, nur z. T. vom Papyrus gelösten Vertikalfaser s. Hlbscher Arch. f. Pap. V, 1905, 192 f.) ein Kennzeichen seiner brieflichen Selbständigkeit. So müßte es letztlich doch der Pseudopaulus gewesen sein, der uns unbekannte Paulusbriefe für seine Zwecke ausgeschrieben hätte. Was dieser Fragmentenhypothese ihre Beliebtheit verschafft hat, ist gerade der Wunsch der Interpreten, das schöne Ethos von II Tim 4 nicht als Produkt eines „Fälschers“ ansehen zu müssen; aber die Fragmentenhypothese entlastet den „Fälscher“ nicht, sondern schreibt ihm nur eine andere Methode zu; im übrigen vgl. den Kommentar zu II Tim 4 s. Auch die Schwierigkeit, die persönlichen Bemerkungen nur als Rahmen zu verstehen, drängt manche Erklärer zur Annahme der Fragmentenhypothese; aber auch diese Schwierigkeit ist nicht so groß, vgl. die Exkurse zu II Tim 4 21, außerdem Wendland 367 und als Beispiel für Personalnotizen in pseudonymen Schriftstücken den 13. pseudoplatonischen Brief. — Die Sekretärshypothese ist neuerdings von ORoller neu begründet worden. Das reiche diplomatische Material beweist jedoch für diese Hypothese so wenig wie seine Berechnungen der antiken Schreibgeschwindigkeit (vgl. die Kritik durch EPercy Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe 1946, 10 ff. und WMichaelis Einl.³ 242 ff.); auch der Versuch Rollers (bes. Formular 92 ff., vgl. die dazugehörigen Anm.), die Echtheit aus der Entwicklung des paulinischen Briefformulars zu erweisen, ist nicht gelungen, zumal er voraussetzt, was zu beweisen wäre: die Echtheit aller kanonischen Paulusbriefe. Sekretärs- wie Fragmentenhypothese sind lediglich Modifikationen der Uechtheitserklärung. Das Verhältnis zu den übrigen Paulinen wird erst recht rätselhaft, die Situation in keinem Punkte aufgeheilt.

II. LITERARISCHER CHARAKTER

Wer sich aus diesen Gründen für die Uechtheit der Past entscheidet, dem fällt nun die Aufgabe zu, Existenz und Art dieser pseudopaulinischen Briefe zu erklären. Bei der Vorausset-

zung der Unechtheit treten die persönlichen Abschnitte aller drei Briefe zunächst in den Hintergrund; sie dienen ja, zu allererst wenigstens, dem Zweck, die Autorschaft des Paulus zu demonstrieren. Was der Autor sagen wollte, das haben wir zunächst aus den Abschnitten anderen Inhalts zu entnehmen. — a) Von wesentlich gleicher literarischer Art sind I Tim und Tit. Das Herzstück des Tit bildet eine Art Haustafel Tit 2, die den einzelnen Familiengliedern einschließlich der Sklaven Anweisungen erteilt. Diesem Abschnitt gesellen sich der Art nach im ersten Kapitel die Verse, die vom *ἐπισκοπος* handeln (Tit 1 7–9), und die ersten Verse des dritten Kapitels, die als Abschluß der Haustafel empfunden werden. Im I Tim läßt sich nicht mit ähnlicher Sicherheit ein Hauptstück herausheben. Denn einmal richtet sich das Interesse dort auf zwei Hauptpunkte: Kirchenordnung und Ketzerbekämpfung (s. dazu auch Tit 1 10 ff. 3 9 ff. —, aber hier bildet dies keinesfalls die Hauptsache). Aber auch abgesehen von dieser Doppelheit erscheint der Charakter auch der Kirchenordnungen nicht einheitlich: erstens sind sie keineswegs klar disponiert: I Tim 2 1 ff. Gottesdienst, 3 1 ff. Bischöfe und Diakonen, 5 3 ff. Witwen, 5 17 ff. Presbyter, 6 1 f. Sklaven. Sodann scheinen nicht alle Regeln für die Situationen formuliert zu sein, in die sie hier hineingestellt sind. So gilt der Beweis I Tim 2 13–15 nicht dem Verhalten der Frau im Gottesdienst, sondern der Stellung des Weibes überhaupt, und auch die Anweisungen 2 9–12 scheinen wenigstens z. T. nicht nur für Gottesdienst berechnet zu sein; die Parallele zu 2 9 f. steht I Petr 3 3 ff. in einer Haustafel! Auch in der Witwenregel klingen manche Sätze mehr nach einer Paränese, wie wir sie in den Haustafeln gewöhnt sind, s. I Tim 5 5. 6. Alle diese Beobachtungen rechtfertigen die Hypothese, daß die Regeln in I Tim nicht einheitlich sind, sondern Sammelgut darstellen. — b) Ein gutes Vergleichsobjekt bieten die betr. Anordnungen in der Didache. Dort werden die den Grundstock des zweiten Teils bildenden Anordnungen über Gemeindekultus und -organisation Did 7–10. 14. 15 unterbrochen von einem Abschnitt aktuelleren Inhalts betr. Apostel und Propheten 11–13, der jüngeren Datums sein dürfte als die genannten Regeln. Wir können demnach von den Past wie von der Did aus auf eine Gemeindeordnung schließen, die — schriftlich oder mündlich fixiert und je nach dem Bedürfnis verschiedenfach nuanciert — sich in den Gemeinden herausgebildet hatte und in der nacheinander über den Gottesdienst und die Gemeindeorganisation gehandelt wurde. Vgl. besonders noch das Verhältnis von Did 14 zu I Tim 2 8 s. z. St. Als Zitat aus einer solchen Gemeindeordnung würde sich auch Tit 1 7–9 sehr gut erklären, weil in diesem Fall die exegetische Bedenklichkeit der Stelle, die zur Interpolationshypothese geführt hat, beseitigt würde s. z. St. So würde sich folgende Übersicht ergeben:

Did 7–10	I Tim 2 1.	
Taufe, Fasten, Beten,	Beten, bes.	
Eucharistiegebete	für die Obrigkeit	
Did 14	I Tim 2 8	
sittliche Bedingungen	sittliche Bedingungen	
des Gottesdienstes	des Gottesdienstes	
Did 15 1. 2	I Tim 3 1.	Tit 1 7–9
Bischöfe und Diakonen	Bischöfe und Diakonen	Bischöfe
	I Tim 5 3 ff.	
	Witwen	
	I Tim 5 17.	
	Presbyter	

Wenn man zusammenstellt, was nun an Regeln in I Tim Tit noch übrig ist, so ergeben sich Anordnungen, wie sie mutatis mutandis in eine Haustafel hineinpassen würden:

I Tim 2 8.	Tit 2 1–6
Männer	alte Männer
und	alte Frauen
Frauen	junge Frauen
	junge Männer

(? I Tim 5 1. 2
Verhalten des
Gemeindeleiters
zu den verschiedenen
Altersklassen)
(? I Tim 5 5 f.
sittliches Verhalten
der Witwen)
I Tim 6 1 ff.
Sklaven

(? Tit 2 7 f.
der Gemeinde-
leiter als Vorbild)

Tit 2 9 f.
Sklaven.

Die auffallende Verschmelzung von Kirchenordnung und Haustafel hat nur eine Parallele: im Polykarpbrief; sonst handeln die Haustafeln nur von natürlichen „Ständen“; hier dagegen sind sie auf das „Haus Gottes“ (I Tim 3 15) übertragen vgl. HvCampenhausen Polykarp 30 ff. — c) Diese Ordnungen sind in I Tim Tit in zweifacher Beziehung aktuell gewendet: erstens werden sie als Anordnungen des Apostels an seine Gehilfen dargestellt und zweitens werden sie mit der Ketzerbekämpfung in engen Zusammenhang gebracht. Ein ähnlich aktuelles Moment in einer Kirchenordnung tritt Did 11—13 hervor; nur ist in den Past die Aktualität vermittelt der Einkleidung in Briefform stärker betont. In Tit 1 9 f. ist der Zusammenhang zwischen Ketzerbekämpfung und Organisation deutlich wahrnehmbar; aber auch in I Tim lassen das Proömium 1 8 ff. und manche Einzelheiten in den Anordnungen die Frontstellung mehr oder minder deutlich erkennen. Inwiefern auch die Nachrichten über einzelne Ketzer den gleichen Zwecken dienen, ist im zweiten Exk. zu II Tim 4 21 untersucht; über die besondere Charakterisierung der kretischen Ketzeri vgl. Exk. zu Tit 3 14. Wieder besteht eine nahe Entsprechung zum Polykarpbrief: in der Kombination von Kirchenordnung (in der genannten Gestalt!) mit Ketzerpolemik und allgemeiner Paränese, unter Berufung auf die Tradition, wobei ein bestimmtes Bild des Apostels vorschwebt, das Ganze in Briefform vorgetragen; freilich werden die Past pseudonym verfaßt; Polykarp läßt sein Schreiben unter eigenem Namen ausgehen. Daher verleiht er seiner Weisung Autorität durch reichliches Zitieren; die Past dagegen haben die Autorität bereits durch den Verfasseramen. Dem literarischen Befund entsprechend dürfte das Motiv für die Abfassung ein komplexes sein; die grundsätzlichen und die aktuellen Gesichtspunkte und Zwecke lassen sich nicht trennen. Die Feststellung der rechten Lehre bedeutet Abgrenzung gegenüber der Häresie, wie umgekehrt der Ketzerkampf erst zur Ausbildung der festen Maßstäbe, zur bewußten Konstituierung der Orthodoxie führt (vgl. den in gewisser Weise analogen Vorgang im I Jo und dazu HConzelmann Ntl. Studien für Bultmann 1954, 194 ff.). Die Betonung der Tradition bedeutet aktuell, daß die Kirchlichkeit des Paulus festgelegt wird. Durch die Einkleidung als Briefe an Apostelschüler wird zweierlei erreicht: erstlich werden die Regeln nicht einer Einzelgemeinde, sondern einer Vielheit von Gemeinden überliefert, indem sie an die Männer adressiert werden, die anscheinend über ganze Provinzen zu wachen haben und alles vom Apostel Empfangene weitergeben sollen II Tim 2 2 (wobei in keiner Weise an eine feste amtliche Bestimmung dieser Stellung etwa im Sinne einer Metropolitanstellung gedacht ist; es geht wieder ausschließlich um Garantie der Tradition und aktuelle Anwendung derselben). Zweitens wird die Verantwortung für den guten Stand der Gemeinden auf diese Weise geradezu eine Sache der Charakterbildung s. vor allem II Tim. Allerdings darf man sich nicht darüber täuschen, daß in einzelnen Abschnitten des I Tim und Tit das Persönliche nur die Umkleidung abgibt, daß also I Tim 2 8 ff. in Wirklichkeit direkt an Männer und Frauen, I Tim 3 1 ff. ebenso direkt an Bischöfe und Diakonen gerichtet ist. Vgl. Kanon Muratori 59 ff. (Rekonstruktion von HLietzmann Kl. Texte I, S. 9) *verum ad Philemonem unam et ad Titum unam et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt.* — d) In II Tim tritt das Persönliche in auffallendem Maße in den Vordergrund. Nicht nur, daß abgesehen von der auch hier vertretenen Polemik der Inhalt des Ganzen eigentlich persönliche Ansprache zu sein scheint; auch die ungezwungene Gedankenfolge, etwa in 3 10—4 8, und die Art der Ermahnung, etwa in 2 8 ff., läßt dieses Schrift-

stück als zur Gattung der Paränesen gehörig erscheinen. Wie Isokrates seinen Nikokles, wie Ps.-Isokrates den Demonikos, oder wie Basilius seinen Sohn Leon (Migne græc. 107, XXI ff.), so ermahnt der dem Tode entgegengewandte Paulus sein „geliebtes Kind Timotheus“, und mit Abwandlungen in der Stellung des Themas könnte man auch von II Tim sagen, wie Isocr ad Nicool 2, das Schriftstück lehre *πολὴν ἐπιτηδεύματων δρεγόμενος καὶ τῶν ἐργῶν ἀπεχόμενος ἄριστ' ἀνὴρ καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν βασιλείαν διοικολῆς*. Ist der Inhalt im wesentlichen persönliche Paränese und die Form die des Briefes, so wird man sich nicht verwundern, daß weit mehr persönliche Briefnotizen am Schluß stehen als in den anderen Past. Die Frage, wie ein pseudonymer Verfasser zu diesem Material gelangen konnte, wird im zweiten Exk. zu II Tim 4 21 behandelt. Das Motiv der Abfassung des „Briefes“ aber scheint deutlich zu werden, wenn wir den Inhalt der Paränese ins Auge fassen: Paulus stellt sich als Vorbild im Leiden hin, um den Timotheus zu gleichem Ausharren anzuspannen, vgl. die Zusammenstellung im zweiten Exk. zu II Tim 4 21 Nr. 5 und zu II Tim 1 3–14. Andererseits gewinnt das Ganze durch die Mahnung zur Weitergabe des Empfangenen II Tim 2 2 und die Anwendung des Leidensgedankens auf die Gesamtheit 3 12 überpersönliche Bedeutung. Die von Paulus bewährte und die von Timotheus geforderte Haltung gegenüber den inneren und äußeren Feinden, also in Streitigkeiten und Verfolgungen, wird zum Vorbild für alle, die nach dem Apostel und Apostelschüler christliche Gemeinden zu leiten haben. Die Ausarbeitung des apostolischen Vorbildes ist ein typischer Bestandteil des Traditionsverständnisses, wie es sich in dieser Zeit ausbildet (vgl. wieder Polykarp), so daß die drei Briefe zusammengenommen das Ganze eines Verständnisses zeigen.

III. DER THEOLOGISCHE CHARAKTER DER BRIEFE

Die geschichtliche Beurteilung der Past leidet weithin unter der einseitigen Betonung der Echtheitsfrage. Diese führt bei Verteidigern wie Kritikern zur einseitigen Konfrontation mit Paulus und so zu ungeschichtlicher „Wertung“ von der paulinischen Theologie her. Die geschichtliche Betrachtung hat sie aber (die Unechtheit vorausgesetzt) in der kirchlichen Situation der nachapostolischen Zeit zu verstehen. Das Urteil über die Briefe ist nicht zu lösen vom umfassenden Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses, der sich in dieser Epoche vollzieht (vgl. dazu R. Bultmann NT-Theol.³ 446 ff.). Ihre „Bürgerlichkeit“ stellt die Briefe in die Nähe des Lukas, I Clemens, Polykarp, also der Schriften, denen sie auch verfassungsgeschichtlich nahe stehen (HvCampenhausen Kirchl. Amt); diese Bürgerlichkeit erweist sich in der konkreten Auseinandersetzung als Stellungnahme, Maßnahme zur Konsolidierung der Kirche, die sich auf lange Sicht in der Welt einrichten muß, angesichts der innerkirchlichen Entwicklung von Orthodoxie und Häresie. „Bürgerliche“ Elemente finden sich schon in der Paränese des Paulus. Nun werden sie ausgebaut, wobei sich die Begründung in charakteristischer Weise wandelt. Bei Paulus ist das Bürgerliche eschatologisch bedingt; es ergibt sich aus der Paradoxie des Wandels in der Welt und zeigt sich etwa im dialektischen Charakter der Forderung, in seiner *κλήσις* zu bleiben (I Cor 7 17 ff.); Bürgerlichkeit ist konkrete Durchführung des *δουλεύειν*. Die Past dagegen begründen sie aus der Schöpfungsordnung und der gesunden Lehre im allgemeinen. Freilich kann man nicht einfach von einem Verlust des dialektischen Existenzverständnisses reden. Die Bürgerlichkeit wird nicht zur Weltfrömmigkeit, die Berufung auf Schöpfer und Schöpfungsordnung nicht zur Weltbetrachtung entfaltet; sie erscheint im polemischen Zusammenhang, wo es gilt, der Observanz entgegenzutreten; in dieser Situation hat es seinen echten Sinn, wenn gefordert wird, daß die Weiber Kinder gebären und der Apostelschüler ein Glas Wein trinke.

Aus der geschichtlichen Lage ist die konkrete Einstellung des Verf. zur Tradition zu verstehen. Das Urteil hängt natürlich mit der Erkenntnis zusammen, daß die Past in großem Umfang mit tradiertem Gut arbeiten (in diesem Zusammenhang handelt es sich speziell um die „kerygmatischen“ Stellen, nicht um Paränese und Kirchenordnung): wie ist dieses Gut aufgenommen, wie verhält sich die Interpretation zur Tradition? Symptomatisch ist ja bereits die Einkleidung als Paulusbrieфе s. o. und das starke Hervortreten des Zitierens. Der Apostel

dient einmal direkt als Vorbild s. o. über II Tim. Verglichen mit der späteren Entwicklung bemerkt man wieder die Zurückhaltung: obwohl das Apostelbild bereits das einer späteren Generation ist, ist es noch nicht in legendärer Form entfaltet und noch nicht eigener Inhalt der Mitteilung geworden; auch im II Tim bleibt es auf den konkreten Zweck bezogen. Der Apostolat wird nicht als Phänomen Gegenstand der Reflexion. Ein allgemeiner Begriff des Apostolischen ist nicht ausgebildet; nur der eine Paulus spielt eine Rolle. Dazu paßt das Fehlen des Sukzessionsgedankens (auch die Handauflegung II Tim 1 ■ ist nicht im Sinne einer rituellen Fixierung und Sukzession ausgewertet; neben dieser Stelle steht I Tim 4 14). Vgl. HWindisch ZNW 34, 1935, 224. Es herrscht ein bestimmter Stil der Verknüpfung von zitiertem Kerygma und Nennung des Paulus als Garanten (OMichel Wurmestschrift 1948, 86) vgl. I Tim 1 15 26 II Tim 2 8 ff.; diese Verknüpfung vermag auf die Funktion des II Tim im Corpus der Past Licht zu werfen: Paulus erscheint als Garant der Tradition, Deuter der Gegenwart (I Tim 4 1 ff. II Tim 3 1 ff.) und Vorbild des Lebens, speziell des Leidens (wobei I 1 15 noch im besonderen die Gültigkeit der Heilspredigt an die Sünder, I 26 an die Heiden demonstriert). Die genannte Verknüpfung von Kerygma und Apostel steht im weiteren Zusammenhang des Offenbarungsverständnisses überhaupt. In den angeführten Stellen und darüber hinaus zeigt sich als weiteres festes Stilmerkmal, daß jeweils mit der Anführung der Tradition (ob Bekenntnisformeln, Lieder, liturgische Stücke) zugleich die Linie in die Gegenwart ausgezogen wird, indem zum objektiven Heilsgeschehen hinzu 1. dessen jetzige Verkündigung, 2. der aktuelle Heilssinn des Geschehens ausdrücklich mitgenannt werden. Dieses Schema ist nicht vom Verf. geschaffen; es findet sich z. T. bereits in den Vorlagen, die er zitiert, besonders klar in I Tim 3 16 s. z. St., wie sich ja auch Analogien außerhalb der Past finden (z. B. Lc 24 47 vgl. ESchweizer Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern 1962, 107 A 428; hierher gehört die ständige Nennung der Kirche im Eph, wenn auf das mythische Heilsgeschehen verwiesen wird, vgl. Eph 1 13. 22 f. 3 8 ff.; weiter etwa Ign Eph 19). Aber es ist in den Past besonders klar entfaltet, vgl. etwa Tit 1 2 f., wo als Objekt der Epiphanie das Wort erscheint (mit dem bezeichnenden Zusatz *ἐν κηρύγματι ὁ ἐπιστεύθη ἐγώ*); Tit 2 11 wird die *χαρίς* epiphan, vgl. weiter Tit 3 4 ff. II Tim 1 10; der Vergleich dieser Stellen zeigt, daß in Tit 1 2 f. nicht an Hypostasierung gedacht ist, sondern an die aktuelle Verkündigung (personifizierende Wendungen wie II Tim 29 beweisen nichts für Hypostasierung). Hier ist natürlich auch auf die Formel *πιστός ὁ λόγος* hinzuweisen s. Exk. zu I Tim 1 15. Sie dokumentiert die durchgehende Tendenz: das Traditionsgut wird nicht interpretiert, sondern eingeschärft und als die heilsame Größe für die Gegenwart erklärt. Wieder ist abzugrenzen: die Tradition ist das Feststehende; kein Gedanke findet sich an Entfaltung eines depositum fidei im Sinne der katholischen *traditio viva*; eine weitere kritische Sicherung ist dadurch gegeben, daß die Vergegenwärtigung des Heils nicht ins kultische „Mysterium“ verlegt ist. Wohl setzen die Briefe Liturgie voraus, wenn sie liturgische Stücke zitieren; aber sie wird nicht als Heilsfaktor durchdacht und gelehrt; sie kommt nur in den Blick, sofern in ihr das Heilsgeschehen rezipiert wird (vgl. dagegen einerseits Ignatius, andererseits die theologische Interpretation der „Homologie“ im Hebr.). Der Vollständigkeit halber mag angefügt sein, daß noch eine weitere Möglichkeit der Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart in den Past fehlt: die durch Entfaltung des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs (etwa in der Art des Lukas); die Briefe reflektieren nicht auf Israel und seinen Zusammenhang mit der Kirche (s. zu II Tim 1 5); auch wo der „Mittler“ genannt ist (I Tim 2 5), ist diese Linie nicht ausgezogen, nicht an die *διαθήκη* erinnert (obwohl offensichtlich in der Vorlage der Bundesgedanke vorschwebt).

Das übernommene Gut ist formal wie inhaltlich disparater Natur; so ergibt sich eine Mannigfaltigkeit christologischer Aspekte, aus denen nicht durch Kombination „die“ Christologie der Past zu rekonstruieren ist; die Einheit liegt nicht in einer bestimmten christologischen Vorstellung (mehrere Typen stehen völlig unreflektiert nebeneinander), sondern in der ständigen Betonung des aktuellen Heilssinnes. Von daher erklärt sich das eigentümlich schwebende Verhältnis zwischen Gott und Christus. Dieser erscheint (aus der Tradition) einerseits als subordiniert; vgl. Tit 3 4 ff., bes. 6, den Begriff des „Mittlers“, den Passivstil I Tim 3 16, I Tim 6 15.

Da aber nicht metaphysisch über Wesen und Naturen nachgedacht wird, tritt ein anderer Gesichtspunkt hervor: unter dem Gesichtspunkt des Heilshandelns rücken Gott und Christus Seite an Seite (in der Perspektive der glaubenden Gemeinde); so kann die soteriologische Begrifflichkeit promiscue gebraucht werden (wobei offen bleiben kann, ob Tit 2 13 der Gottestitel auf Christus übertragen ist, s. z. St.). Es stimmt zu dieser unspekulativen Art, daß an der Entfaltung des Präexistenzgedankens kein Interesse besteht. Die Ausarbeitung des soteriologischen Aspekts erklärt, daß die Verzögerung der Parusie keine Sorge bereitet. Man hat sich offensichtlich mit längerem Dauern der Welt abgefunden und weiß sich in dieser einzurichten. Voraussetzung ist die Verwirklichung des Heils in der vergangenen Epiphanie; die künftige erscheint geradezu als deren Schattenbild. Dieses Heilsbewußtsein bildet die letzte sachliche Voraussetzung der „bürgerlichen“ Welthaltung; insofern ist beim Abklingen der akuten eschatologischen Erwartung das Korrektiv gegeben, welches das Betreten des Heilswegs der Werke zur Rechten und des Heilswegs der Weltenthaltung und Spekulation zur Linken abwehrt.

AN TIMOTHEUS I

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1. 2.

Timotheus soll in Ephesus die Ketzer bekämpfen 1 3–7 im Geist des Evangeliums, wie es dem Paulus anvertraut ist 1 8–12, ihm, dem einstigen Verfolger, der nun ein Beispiel göttlichen Erbarmens ist 1 13–17. Im Blick auf die Ketzer übergibt Paulus dem Timotheus Ermahnungen 1 18–20.

Kirchenordnungen 2 1–313: über Gebete für alle Menschen, besonders für die Obrigkeit 2 1–7, über das Beten der Männer 2 8 und Frauen 2 9–15, über das Verhalten der Bischöfe 3 1–7 und Diakonen 3 8–13; mit abschließendem persönlichem Wort an Timotheus über die Kirche, der das große göttliche Geheimnis anvertraut ist 3 14–16.

Kirchenordnung: über Ketzer, die Enthaltung von Ehe und bestimmten Speisen gebieten 4 1–5; Timotheus soll die Brüder darüber aufklären und jener Lehre entgegentreten 4 6–10. Vor allem soll er sich selbst in Wandel, Gemeindeleitung und Benehmen gegen die einzelnen Gemeindeglieder als musterhaft beweisen 4 11–5 2.

Kirchenordnungen: über Witwen 5 3–16 (die echte Witwe 5 3–8; bestimmte Pflichten der älteren, Heiratspflicht der jüngeren Witwen 5 9–16), über Presbyter 5 17–20, über Sklaven 6 1. 2; mit eingeschobener persönlicher Mahnung an Timotheus 5 21–25.

Warnungen vor Irrlehre und Geldgier 6 3–10; Mahnungen an Timotheus, den Kampf des Glaubens zu kämpfen 6 11–16; paränetische Regel für die Reichen 6 17–19. Schluß mit nochmaliger Warnung vor der falschen „Gnosis“ 6 20. 21.

NEUERE LITERATUR (zu allen Past)

KOMMENTARE (zitiert mit Verfassernamen): BWEISS in MEYERS Kommentar XI⁷ 1902; HERMVSODEN im Handkommentar ²1893; GWOHLENBERG in ZAHNS Kommentar XIII⁴ 1923; EFBROWN The Pastoral Epistles (Westminster Comm.) 1917; JPARRY The Past Ep 1920; WLOCK The Past Ep (Intern Crit Comm) 1924; JEBELSER Die Briefe des Ap. Paulus an Tim u. Tit übers. u. erklärt 1907; FKÖHLER in Die Schriften des NT f. d. Gegenwart erklärt. 1917; THÄRING Die Past 1928; MMENERTZ Die Past des hl. Pls ⁴ (in: Die-Hl. Schrift des NT hrsg. v. THLMANN) 1931; ASCHLATTER Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus 1936; RFALCONER The Past Ep 1937; EFSMITH The Past Ep (in The Moffat NT Comm.) 1941; BSEASTON The Past Ep 1947; CSPICQ Les Épitres Past. ³1947; ABOUDOU Les Épitres Past 1951 (Verbum Salutis 15); JFREUNDORFER in Das NT übers. u. kurz erklärt (Regensburger NT) ¹1959; JOACH-JEREMIAS in Das NT deutsch¹1963; PDEAMBROGGI Le Epistole Pastorali di S. Paolo (in La sacra bibbia) 1953; EKSIMPSON The Past Ep 1954. Zu I und II Tim allein WMRAMSAY Historical Commentary on the Epistles to Timothy im Expositor ser. 7 vol 7 (1909) 481–494, vol

8 (1909) 1—21. 167—185. 264—282. 339—357. 399—416. 557—668, vol 9 (1910) 172—187. 319—333. 433—440, ser. 8 vol 1 (1911) 262—273. 356—375. — DGuthrie *The Pastoral Epistles* 1957; JNDKelly *A Comm to the Past Ep* 1963.

UNTERSUCHUNGEN. Grundlegend für die Kritik HJHOLTZMANN *Die Past kritisch und exegetisch bearbeitet* 1880. Im übrigen vgl. man zur kritischen Frage die „Einleitungen in das NT“; geschickte Übersicht über die Instanzen pro et contra Echtheit bei dem Katholiken FMAIER *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli* 1910 (gemeinverständlich); HHMAYER *Über die Past* 1913; PNHARRISON *The Problem of the Past Ep* 1921; HLOEWE *Die Past des Ap. Pls* 1929, (radikale Umstellung innerhalb des Textes der 3 Past, die es erlaubt, alle Past einer Zwischenreise des Pls während des ephesinischen Aufenthalts zuzuweisen); WMichaelis *Past und Gefangenschaftsbriefe* 1930; JSCHMID *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe* (Anhang, S. 148 ff.); GTHÖRNELL *Pastoralbrevens Äkthet* 1931; OMICHEL *Grundfragen der Past in Auf dem Grunde der Apostel und Propheten* (Festschrift Th. Wurm) 1948, 83 ff.; WNAUCK *Die Herkunft des Verf. der Past*, Diss. Göttingen 1950; HvCAMPENHAUSEN *Polykarp von Smyrna und die Past*, SAH 1951/52, 2. OKuß *Jesus u die Kirche im NT II*, ThQ 135, 1955, 150 ff.; PNHarrison *The Past Ep and Duncan's Ephesion Theory*, NTS 2, 1956, 250 ff.; JAAAllan *The 'In Christ' Formula in the Past Ep*, NTS 10, 1963, 115 ff.; Past. u. Qumran: H Braun *ThR NF* 29, 1963, 254 ff.; H-W. Bartsch *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen* 1965.

Außer den zu Rm genannten Papyri werden noch zitiert: PPar = *Notices et textes des papyrus grecs du Musée du Louvre* ed. Brunet de Presle 1865; PLips = *Griech. Urkunden der Pap.-Sammlung zu Leipzig* ed. Mitteis I 1906; PGießen = *Griech. Pap. im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Gießen* ed. EKornemann u. PMMeyer I 1910—12; PSI/Pubblicazioni della società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto, *Pap. greci e latini* I 1912. — VBP = *Veröff. aus den badischen Pap.-Sammlungen*. P Bell = *Idris Bell Jews and Christians in Egypt* 1924.

Soweit für antike Autoren Abkürzungen benützt sind, vgl. die Abkürzungen in Kittels *ThWbch*.

Weitere Abkürzungen:

Almquist: HAlmquist *Plutarch und das NT* 1946.

Bauer: WBauer *Wörterbuch z. NT* 1961.

Billerbeck: HStrack und PBillerbeck *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III* 1926 IV 1928.

Bl.-Debr.: FBlaß/ADebrunner *Grammatik des ntl. Griechisch* 1959.

Bultmann Theol.: RBultmann *Theologie des NT* 1965.

HvCampenhausen Polykarp: HvC Polykarp von Smyrna und die Past, SAH 1951/52, 2.

HvCampenhausen Kirchl. Amt: HvC *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* 1953.

Corp Herm: *Corpus Hermeticum*, zit. nach ADNock (Paris 1945 ff.).

Deißmann LvO: ADeißmann *Licht vom Osten* 1923.

Dibelius *Geisterwelt*: MDibelius *Die Geisterwelt im Glauben d. Pls* 1909.

Dittenberger Or: *Orientis Graeci inscriptiones selectae* ed WDittenberger (I 1903 II 1905).

Dittenberger Syll: *Sylloge inscriptionum Graecarum* ed WD, 3. Aufl. 1915—24.

Moulton-Milligan: JHM u. GM *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri* 1914 ff.

Preisigke: FPreisigke *Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden* 1925 ff.

Reitzenstein Hell. Myst: RReitzenstein *Hellenistische Mysterienreligionen* 1927.

Roller: ORoller *Das Formular der paulinischen Briefe* 1933.

Schürer: ESchürer *Gesch. d. jüd. Volkes Jesu Christi* 1901 ff.

Vögtle: AVögtle *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* 1936.

Wendland: PWendland *Die hell.-röm. Kultur und: Die urchristl. Literaturformen* = *Hdbch z. NT I 2. 3* 1912.

- 1 Paulus, Apostel Christi Jesu im Auftrag Gottes, unseres Retters, und
 2 Christi Jesu, unserer Hoffnung, an Timotheus, sein echtes Kind im Glauben:
 Gnade, Erbarmen und Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus unserem
 Herrn.
 3 Ich habe dich ja gebeten, in Ephesus zu bleiben, als ich nach Mazedonien
 reiste, damit du gewissen Leuten verbötest, andere Lehre zu verkünden und

1 1 Zur Form des paulinischen Präskripts, die hier übernommen ist, s. ELohmeyer ZNW 26, 1927, 158 ff. (GFriedrich ThLZ 81, 1956, 343 ff.). Zum Formular der Past im besonderen ORoller 147 ff. Auch echte Paulusbriefe erwähnen im Präskript den Auftrag Gottes bzw. Gottes und Christi (so Gal). κατ' ἐπιταγὴν κτλ.: es handelt sich nicht um einen persönlichen Ausdruck des Amtsbewußtseins (wie etwa I Cor 9 16); vielmehr liegt eine formelhafte Wendung vor (Belege bei Bauer), die sich Tit 1 3 Rm 16 26 innerhalb eines gleich zu erwähnenden Schemas findet. Auffällig ist in den rhetorisch korrespondierenden Prädikationen die Bezeichnung Gottes als σωτήρ — s. darüber den Exkurs zu II 1 10 — und die Prädi-zierung Christi als der ἐλπίς: sie ist, wie Ign Eph 21 2 Mg 11 Tr inser und 2 2 Phld 11 2 vgl. auch Pol 8 1 formelhaft gebraucht. Im NT vgl. Col 1 27; an dieser Stelle steht der Ausdruck im Zusammenhang des soteriologischen Schemas: einst verborgen — nun offenbar und verkündigt, das in den Deuteropaulinen und speziell in Past stark hervortritt (anders NADahl in Neutest. Studien für Bultmann, 1954 4f.). Zur Interpretation der Prädikationen im Sinne des Vf. der Past vgl. Tit 1 1–3 3 4–7 (Reflexion über das Verhältnis von Gott und Christus als „Retter“ und Aus-führung über den Faktor „Hoffnung“). Die liturgische Verankerung des Schemas wird durch Rm 16 25 ff. deutlich. 2 Ein γνήσιον τέκνον ist eigentlich das rechtmäßige, ehelich erzeugte Kind; der Ausdruck könnte hier als Erinnerung an das Act 16 1 ff. oder II Tim 1 6 Berichtete gemeint sein; er wäre dann so vergeistigt zu fassen, wie wohl Corp Herm 13 3 (II 201 Nock) μὴ φθόνηι μοι, πάτερ· γνήσιος υἱός εἰμι· διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον vgl. überhaupt die Bezeichnung des μυῶν in den Mysterien als πατήρ: Belege s. zu Phm 10. Vielleicht aber steht γνήσιος hier gar nicht technisch, ist also nicht mit τέκνον zu einem Begriff zu verbinden, sondern als freundlich-höfliche Anrede zu fassen s. die Belege zu Ph 4 3 und vgl. als Beispiel für beide Bedeutungen von γνήσιος P. Lips. 28 17 ff. (Adoption) ὄνπερ (den Adoptierten) θρέψω καὶ ἱματίζω εὐγενῶς καὶ γνησίως ὡς υἱὸν γνήσιον καὶ φυσικὸν ὡς ἐξ ἐμοῦ γενόμενον. Der formelhafte Gebrauch der Wendung ἐν πίστει findet sich in den echten Paulusbriefen nicht (I Cor 16 3 Gal 2 20 II Th 2 13 sind keine Analogien); sie ist für eine spätere Zeit charakteristisch (Bultmann Theol. 534), vgl. I Tim 1 4 Tit 3 15 Jac 1 6 2 5 Pol 9 2 12 2. Die Salutatio hat in I II Tim vgl. II Joh eine von den Präskripten der anderen Paulusbriefe einschl. Tit abweichende dreigliedrige Gestalt. Da in dem Brief sBar 78 2 ein der Formel ἔλεος καὶ εἰρήνη entsprechender Gruß bezeugt ist und da auch der S-Text Tob 7 12 καὶ ποιῆσαι ἐφ' ὑμᾶς ἔλεος καὶ εἰρήνην sowie Paulus Gal 6 16 diese Formel voraussetzen scheinen, so dürfen wir den dreigliedrigen Gruß als Kombination der jüdischen und der „paulinischen“ Formel ansehen vgl. Wendland 413. Eine parallele Entwicklung zur Dreigliedrigkeit zeigen Jud 2 Mart Pol inser; das Stichwort ἔλεος

findet sich weiter Pol inser und Ign Sm 12a. Die letzte Stelle zeigt, daß man die Verwendung der Formel nicht auf Kleinasien begrenzen darf (gegen JoachJeremias). Das überzählige Glied *ἑλεος* vertritt im Rhythmus des Grußes an einen einzelnen hier das sonst übliche *ὑμῖν*, zu dessen rhythmischem Ersatz *σοὶ* nicht ausgereicht hätte. Bei Schlüssen auf Echtheit bzw. Imitation ist Vorsicht geboten, da wir echte Paulusbriefe mit singularischem Adressaten sonst nicht kennen (im Phm steht *ὑμῖν*). 3 Mit *καθώς* beginnt ein Anakoluth, das sich durch die auch sonst zu bemerkende lose Subordination mancher *καθώς*-Sätze erklärt. Vgl. als Beispiel für solche relative Selbständigkeit vor allem Gal 3 6 I Th 1 5 Eph 1 4, aber auch I Cor 1 5 Ph 1 7 Jo 17 2, endlich die Briefeinleitungen mit *ἐπεὶ* Ign Eph 1 3 Rm 1 1. Es ist also an unserer Stelle nicht mit Sicherheit auszumachen, ob der übergeordnete Gedanke dem Vorhergehenden zu entnehmen ist — ‚ich schreibe dir in demselben Sinn wie ich dir schon aufgetragen habe‘, — oder dem Folgenden: ‚wie ich dir Aufträge gegeben habe, so ordne ich nun an‘. Jeder unbefangene Leser wird *προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ* mit ‚bleiben‘ und nicht mit ‚standhalten‘ übersetzen, wird also aus dem Vers entnehmen, daß Paulus von Ephesus nach Mazedonien gereist und Timotheus in Ephesus geblieben ist; auch nach 1 20 ist vorherige Anwesenheit des Apostels in Ephesus wahrscheinlich. Dagegen WMichaelis Past und Gefangenschaftsbriefe 1930, 137; vgl. ChBruston Etudes théol. et rel. 1930, 272 ff.; WMichaelis Einl. in das NT ³1961, 235.

DIE BRIEFSITUATION IN I TIM. Zweimal in dem uns bekannten Stück seines Lebens ist Paulus den hier vorausgesetzten Weg nach Mazedonien gezogen; aber Act 16 11 ff. war Timotheus unter den Reisegefährten; auch hatte Paulus wohl noch nicht in Ephesus gepredigt; und Act 20 1 hatte der Apostel den Gehilfen nach 19 22 vorausgeschickt, um ihn in Mazedonien wiederzutreffen. Nun könnte die Notiz Act 19 22 auf einem Irrtum beruhen (vgl. die Angabe über Trophimus Act 21 29 u. s. zu II Tim 4 20) und an unserer Stelle demnach die Abreise Act 20 1 gemeint sein. Wer einen fingierten paulinischen Rahmen annimmt, wird diese letztgenannte Situation in I Tim 1 3 erkennen und die Angabe über Timotheus entweder in den Act oder in den Past als Versehen oder als legendaren Zug bewerten. Daß eine bekannte Situation angedeutet, aber doch zugleich modifiziert wird, ist in legendaren Apostelgeschichten nichts Unerhörtes vgl. Acta Pauli p. 104 Lipsius mit II Tim 4 10 f. Siehe auch den ersten Exk. zu II Tim 4 21. — Unterbringen läßt sich eine Reise wie die an unserer Stelle vorausgesetzte natürlich in uns unbekannten Zeiträumen, also etwa in dem langen Aufenthalt in Ephesus („Zwischenbesuch“ in Korinth; aber sollte das nicht nur ein Abstecher übers Meer gewesen sein?) oder in der Zeit zwischen der bekannten und einer zu postulierenden zweiten römischen Gefangenschaft. Auf I Cl 5 7 wird man sich freilich schwerlich berufen dürfen, da diese Stelle nur von einer Gefangenschaft zu wissen scheint. Sollte sie aber in der Tat von zwei Gefangenschaften wissen und — was ebenso fraglich ist — zuverlässig sein, könnte da Paulus in der Zwischenzeit wieder im Orient gewesen sein? — s. Exk. zu II Tim 4 21. Die Verlegung der Briefe in die Zeit zwischen zwei römischen Gefangenschaften stößt auf das entscheidende Hindernis, daß die Past selbst nur von einer solchen wissen und sich selber als in der Zeit vor bzw. in der ersten (und einzigen) verfaßt geben (vgl. Scott S. XX). — Weitere Bedenken macht die Veranlassung, um deretwillen I Tim geschrieben sein soll. Nach 3 14 f. 4 13 gibt Paulus dem Timotheus diese Anweisungen — die für die Dauer berechneten Statuten wie die gelegentlichen Ratschläge — eigentlich nur für den Fall, daß sich seine Rückkehr nach Ephesus verzögert. Man fragt sich, warum Paulus diese Bestimmungen nicht selbst in Ephesus durchgeführt hat und warum es notwendig ist, sie jetzt dem Timotheus zu schreiben, wo des Apostels baldige Rückkehr erhofft werden kann. Dieses Bedenken erhält besondere Kraft durch die Feststellung, daß der Verf. I Tim 3 die Ämter der Bischöfe und Diakonen nicht etwa einführt,

- 4 endlosen Fabeleien von Geschlechterfolgen nachzuhängen, bei denen (doch)
mehr Grübeleien herauskommt als göttliche Heilserziehung im Glauben; das Ziel
5 der Weisung aber ist: Liebe, (geboren) aus reinem Herzen, gutem Gewissen und

sondern nur eine sittliche Belehrung für die Amtsträger gibt, als wäre diese nun etwas Neues. Bereits Schleiermacher, der mit seinem „Kritischen Sendschreiben an JCGaß“ „Über den sog. ersten Brief des Paulos an den Timotheos“ 1807 die Kritik an unserem Briefe — nicht an den beiden andern Past! — eröffnete, hat die Schwierigkeit nachdrücklich betont, die in der Künstlichkeit der Situation liegt. Sie löst sich, wenn man in den fraglichen Versen literarische Mittel sieht, die der Einkleidung des Schriftstückes als Paulusbrief dienen sollen und etwa nach I Cor 4 19 11 34 16 s ff. gebildet sind; freilich ist die Situation dort eine ganz andere, da Paulus Korinth schon vor längerer Zeit verlassen hat. Vgl. Einleitung Nr. II über die Brieflichkeit der Past und Beilage 1. 2.

3. 4 Was hier über die *ἐτεροδιδασκαλοῦντες* (vgl. Ign Pol 3 1) gesagt wird, genügt nicht zur Identifizierung der bekämpften Lehre mit einer uns sonst bekannten Richtung. Diese Undeutlichkeit hängt mit dem ganzen Stil der Ketzerbekämpfung zusammen, vgl. die Einleitung Nr. I und den Exkurs zu I 4 5. Die Position der Gegner wird durch die Stichworte „Mythen und Genealogien“ gekennzeichnet.

Die Zusammenstellung der Begriffe MYTHEN und GENEALOGIEN läßt sich bereits bei Plato nachweisen, Tim 22 a; vgl. weiter Polyb IX 21 (s. FJacoby Fragm. der griech. Hist. I p. 47 f.). An unserer Stelle ist der Gebrauch freilich nicht spezifisch literarisch. *μῦθος* wird hier wohl wie sonst oft zur Kennzeichnung falscher und törichter Erzählungen verwendet, vgl. als formale Parallele die vorwurfsvolle Frage Epict III 24 18 *σὺ δ' Ὅμηρον πάντα προσέχεις καὶ τοῖς μύθοις αὐτοῦ*; weiter II Pt 1 18 und Windisch z. St., II Cl 13 3 und zu I Tim 4 7; s. auch die doppelte Bedeutung von *μῦθος* Cl Al Quis Div Salv 42 *ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον*; im selben Sinne steht *ἀπέραντος* bei der Kritik vom *μακρολογεῖν ἐθέλοντες* Galen VIII p. 748 s Kühn. Woran ist nun bei den Genealogien zu denken? Ist die oft gestellte Alternative: gnostische Äonenreihen oder jüdische, biblische Spekulationen in dieser Form zutreffend formuliert? Philo bezeichnet Vit Mos II 45—47 einen Teil der Geschichtsdarstellung des Pentateuch mit *γενεαλογικόν*: *ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν, τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δ' αὖ περὶ τιμῆς δικαίων*. Das Wort ist hier nicht als literarische Gattungsbezeichnung gebraucht (so anscheinend FBüchsel ThWbch I 663; Joach Jeremias z. St.), sondern zeigt lediglich den Inhalt an; vor allem korrespondiert kein *μυθολογικόν* (was bei Philo ausgeschlossen ist). Die Zusammenstellung mit „Mythen“ verbietet, die Genealogien an unserer Stelle auf den jüdischen Beweis der Abrahamskindschaft bzw. der historischen Kontinuität Israels zu beziehen. Weder Paulus noch ein Pseudopaulus konnten diesen neben „Fabeln“ stellen. Nun hat aber GKittel ZNW 20, 1921, 49 ff. darauf verwiesen, daß genealogische Vermutungen über biblische Personen im nachexilischen Judentum zu Diskussionen geführt haben, die mit ihrer Kritik an biblischen Berichten unter Umständen als ketzerisch gelten konnten. Daß in diese Diskussionen auch Christen verflochten wurden, zeigt Baba Batra 91 a, wo nach Angaben über die Mütter von Männern des AT gesagt wird; *Wofür braucht man es zu wissen? Um den Minim (Ketzer); so ist zu lesen) zu antworten*. Freilich handelt es sich in den Past, wie die ganzen Auseinandersetzungen zeigen, nicht um Probleme im Rahmen der Schriftgelehrsamkeit, sondern eines gnostizierenden Judentums (vgl. Tit 1 14 3 9 einerseits, I Tim 4 3 6 20 II 2 18 Tit 1 16 andererseits). Gnostische Umdeutungen alttestamentlicher Geschlechtsregister ins Mythische (Irenaeus I 30 9) und vollends mythische Spekulationen über Archonten- und Äonenreihen sind grundlegend für die Theologie der Gnosis (s. Exk. zu 4 5) und grundstürzend für den Glauben an die göttliche *οὐκονομία*, wie ihn der Verf. vertritt. Irenaeus und Tertullian haben freilich nicht recht, wenn sie solche Stellen

der Past auf die fortgebildete Gnosis ihrer Zeit beziehen; sie haben die Aussagen natürlich als Weissagung gefaßt; vgl. Iren I praef. 1 ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν παραπεμπόμενοι τινες ἐπεισάγουσι λόγους ψευδεῖς καὶ γενεαλογίας ματαίας, αἵτινες ζητήσεις μᾶλλον παρέχουσι, καθὼς ὁ ἀπόστολος φησιν, ἡ οἰκοδομὴν θεοῦ τὴν ἐν πίστει . . . 2 . . . ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐδαεντίνου μαθητῶν vgl. Tert Praescr Haer 33. Vielmehr ist an jüdische bzw. judaisierende Frühformen der Gnosis zu denken, denen wir auch sonst im Umkreis der deuteropaulinischen Literatur begegnen, vgl. GBornkamm ThLZ 43, 1948, 11 ff. = Das Ende des Gesetzes 1952, 139 ff.; zum jüdischen Ursprung früher Gnosis GKretschmar EvTh 13, 1953, 354 ff. Kennzeichen sind: Spekulation über Elemente, aber keine ausgebildete Kosmologie; Tendenz zu soteriologischem Dualismus, Observanz; das trifft auch für die Irrlehrer unserer Briefe zu; ein ähnliches Bild bieten dann die Ignatianen. So lassen sich die verschiedenen Vorwürfe (Gesetzeslehrer, Ritualisten, Juden, Gnostiker, Spekulanten) zusammensehen. Eine überraschende Parallele, welche in dieselbe Richtung weist, bietet die Sektenrolle vom Toten Meer, 1 QS III 13 ff. (Übs. nach HBardtke Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1952, 90): *Für den Weisen! Er soll alle Söhne des Lichtes lehren und sie wissen lassen die Generationenfolge aller Menschenkinder, (gegliedert) nach allen Arten ihrer Geister mit ihren Kennzeichen, nach ihren Taten in ihren Klassen und nach der Heimsuchung mit den ihnen (geltenden) Plagen einschließlich der Zeiten ihres Friedens.* Zur religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. KGKuhn ZThK 47, 1950, 193 ff.; KSchubert ThLZ 78, 1953, 495 ff.; OCullmann Neutest. Studien für Bultmann 1954, 35 ff. Zu γενεαλογία FBüchsel ThWbch I 661 ff.; zu μῦθος GStählin ThWbch IV 789 ff. — SSandmel HUCA 27, 1956, 201 ff.; OLinton Synopsis historiae universalis, 1957.

ἐκζητήσεις oder wie DGKoine lesen ζητήσεις ist verächtlich gemeint; als Gegensatz würde gut οἰκοδομὴν D* lat Iren Ambst passen; das befremdlichere, besser bezeugte und also wohl vorzuziehende οἰκονομίαν geht entweder auf den Heilsplan Gottes (im Gegensatz zu den „Mythen“) oder auf die von Gott gewirkte Heilserziehung der Menschen; diese Bedeutung ist bei Clemens Alex und Origenes belegt vgl. Cl Al Paed I, c. 8 § 69 s 70 1 p. 130 Stählin σαφέστατα γοῦν διὰ τοῦ Ἀμῶς τοῦ προφήτου τὴν οἰκονομίαν μεμήνυκεν ὁ λόγος τὴν ἑαυτοῦ (folgt Am 4 11); ὁρᾷτε πῶς ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ὑπὸ φιλαγαθίας ζητεῖ ἐνδείκνυται τε παρὰ τὴν οἰκονομίαν τῆς ἀπειλῆς ἡσυχῇ τὸ φιλάνθρωπον τὸ ἑαυτοῦ. Weitere Beispiele im Index der Tatian-Ausgabe von ESchwartz, TU 4, 1. Freilich ist diese Bedeutung spät und in einem begrenzten Umkreis belegt, während für die frühere Zeit die erste Bedeutung die allgemeine ist. OLillge Das patristische Wort οἰκονομία, Diss. Erlangen 1956; Mwidmann Der Begriff οἰκονομία im Werk des Irenäus u. seine Vorgeschichte, Diss. Tübingen 1956. Ablehnung der Mythen geht mit verstärkter Betonung der heilsgeschichtlichen Begriffe konform. ἐν πίστει ist Formel; ἐν ist also nicht instrumental zu fassen. 5 τέλος ἐστὶ entspricht dem παρέχειν des vorigen Satzes; τέλος ‚Ziel‘ ist bei Epictet häufig; ob man in dem Wort den faktischen Ertrag oder den beabsichtigten Zweck bezeichnet findet, hängt damit zusammen, ob man παραγγελία allgemein als Predigt versteht oder als die spezielle Weisung von s (Schlatter, Spicq; OMichel in Wurmffestschrift 1948, 88; OSchmitz ThWbch V 761 A 33); da der Satz generell-charakterisierend gemeint ist und da bei diesen Termini der Verkündigung die Elemente der Verheißung und Paränese begrifflich nicht scharf unterschieden sind (vgl. v. 18 Tit 1 9), wird der Ausdruck das ‚Ziel der Predigt‘ bezeichnen, im Gegensatz zu den ζητήσεις, die das τέλος der Irrlehrer bilden. Vgl. dann die Sentenz über καλῶς und πολυτελῶς ζῆν (Epict ed. Schenkl p. 466 Nr. 16) τέλος δὲ τοῦ μὲν (scil. καλῶς ζῆν) ἔπαινος ἀληθής, τοῦ δὲ (scil. πολυτελῶς ζῆν) ψόγος; vgl. auch Ign Eph 14 1. Die folgende Trias zeigt des Verf. Neigung zu Triadenbildung und erbaulicher Sprache. Frei-

6 ungeheucheltem Glauben. Davon haben sich manche losgesagt, um törichten

lich vermag auch Paulus Glauben und Leben der Christen mit einer Formel zu beschreiben s. zu I Th 1 3; und mit der Bezeichnung der Liebe als des *τέλος* der Predigt nimmt der Autor einen wertvollen Gedanken des Paulus auf s. Gal 5 6. Diese Stelle macht es auch wahrscheinlich, daß unter *ἀγάπη* tätige Liebe zu verstehen ist: nur dann gibt die neben *καρδία* und *συνείδησις* auffallende Erwähnung der *πίστις* unter den *αἰτίαι* der *ἀγάπη* guten Sinn; *καθαρά καρδία* s. LXX. *ἀνυπόκριτος* paßt schlecht zum paulinischen Glaubensbegriff (vSoden, Bultmann Theol 534); zwar ist auch bei Paulus *πίστις* nicht durchweg terminologisch gebraucht, steht aber nie in einer andern Trias als der bekannten Glaube-Liebe-Hoffnung; man bemerkt die Umsetzung des Glaubens in eine Haltung.

Was der Ausdruck GUTES GEWISSEN in den Past bedeutet, läßt sich an seiner Vorgeschichte kurz aufzeigen. Es sind drei Probleme, vor die man sich dabei gestellt sieht. — 1. Ein Problem bietet schon das Auftauchen des Begriffs „Gewissen“ in der antiken Literatur. Die Sache ist vorhanden, seit man das letzte Urteil über eine Schuld im Innern des Menschen gesprochen sein läßt und also die wahren Erinyen im Schuldbewußtsein sieht (der Vergleich des Gewissens mit den Furien findet sich bei Cicero De legibus § 40, Pro Roscio Amerino § 67). Das Wort, *συνείδος* oder *συνείδησις*, zu dem eine Entsprechung im AT fehlt, gewinnt erst spät Bedeutung, dann aber in ausgedehntem Maß. Es bedeutet Bewußtsein (wie Jos Ant XVI 100 II Pt 2 19 Hebr 10 2), kann sich so spezialisieren, daß es einfach das Innere des Menschen meint (wie Eccles 10 20 für *עֵצָה*), aber auch so, daß das moralische Bewußtsein — zunächst meist von einer bösen Tat — damit bezeichnet wird. In dieser Bedeutung, der des Zeugen und Richters menschlicher Handlungen, fehlt es noch in der älteren Stoa; es erscheint vielleicht seit der epikuräischen Lehre, die von unmoralischen Handlungen wegen der nachteiligen Folgen, auch im Innern des Menschen, abräth. Auffallend ist, daß der Begriff auch von der Stoa nicht definiert wird, daß er aber seit dem 1. Jahrhdt. sehr häufig auftritt, auch formelhaft („um des Gewissens willen“ Ps.-Dio Chrys Or. Corinthiaca 34, Dittenberger Or II 484 37, Rm 13 5). Alle diese Erscheinungen legen die Erklärung nahe, daß der Begriff volkstümlicher Herkunft und in die philosophische Ethik erst aufgestiegen sei. Zur Entstehungsgeschichte im Griechentum vgl. BSnell Gnomon 6, 1930, 21 ff. Das Eindringen in das hellenistische Judentum (in den beiden Nuancen: Mitwissen um sich selbst und richtendes Selbstbewußtsein) zeigen etwa außer der genannten Stelle aus Josephus die benachbarte Ant XVI 103, Sap Sal 17 10. — 2. Noch problematischer ist der Ausdruck „gutes Gewissen“. Die Sache ist vorhanden, wenn man von dem Bewußtsein eines schicksalsgemäßen Lebens spricht (Epict III 22 94. *τὸ συνείδος*) oder dem Bewußtsein, das Gesetz erfüllt zu haben (Jos Ap II 218 *τὸ συνείδος*). Der Ausdruck „gutes Gewissen“ aber bürgert sich im Griechischen außerhalb des NT erst allmählich ein. Die Sprüche, die Stobaeus Ecl III 24 (p. 603 f. Hense) auf Bias und Periander zurückgeführt werden und die die *ὀρθή* oder *ἀγαθὴ συνείδησις* preisen, sind spät. Bei Philo beteuert einer Spec Leg I 203 *ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος* seine Unschuld; aus Seneca De tranquill. animi 34 *quam tutum gratumque sit bona conscientia* kann man vielleicht auf Athenodor schließen, den Seneca in diesem Abschnitt benützt, und Mark Aurel sagt, indem er den Kaiser Antoninus als Vorbild empfiehlt: *ἐν οὕτως εὐσυνειδήτῳ σοι ἐύσχη ἢ τελευταία ὦρα, ὡς ἐκελύω* MAnt VI 30 15 (das Wort auch Ign Mg 4 Phld 6 3 Cl Al Strom VII 83 1). Die Spärlichkeit der Belege befremdet nicht, wenn man sich die Entstehung des Begriffs klarmacht; das Gewissen ist eben zunächst Ankläger und Richter. Auffallend ist nur, daß das „gute Gewissen“ im Lateinischen viel häufiger vorkommt und zumal von Seneca als bekannt vorausgesetzt wird, Epist 12 9 43 5 (*mala und bona conscientia*), De clementia I 11 15 5 Epist 23 7 97 12, De vita beata 19 1 u. a. Man möchte die Ursache in dem besonderen Charakter des Wortes *conscientia* oder des römischen Denkens oder darin suchen, daß die lateinische literarische Ver-

wendung des Wortes dem vulgären Sprachgebrauch näher steht. — 3. Besonders interessant ist der Unterschied im Sprachgebrauch innerhalb der Schriften des NT. Bei Paulus erscheint das Gewissen Rm 2 15 als allgemein menschliches Phänomen; zugrunde liegt die popularphilosophische Anthropologie, die im hellenistischen Judentum rezipiert ist (Gewissen als Selbstbewußtsein, fordernde, richtende Instanz); von da erklären sich die Nuancen des paulinischen Gebrauchs, vgl. MPohlenz ZNW 41, 1942, 77 ff. (in Auseinandersetzung mit MDibelius Rom und die Christen im 1. Jhd. SAH 1941 42, 2, S. 9); Bultmann Theol 217 ff. Das richtende und überführende Gewissen wird auch im K-Text der unechten Stelle Jo 8 9 und Hebr 9 14 (10 22) erwähnt. Von diesem Gebrauch ist nun das Verständnis des Begriffs in dem festen und formelhaft verwendeten Ausdruck „gutes Gewissen“ (*ἀγαθή, καθαρά, καλή, ἀγνή, ἀπερόσκοπος*) klar zu unterscheiden. Dieser findet sich nicht in den echten Paulusbriefen (und nicht in den Evangelien), sondern nur in der urchristlichen Literatur, deren Begriffswelt gegenüber Paulus zugleich stärker hellenistisch und vulgär wirkt, speziell da, wo wir den Einfluß der hellenistischen Synagoge und ihrer Sprache bemerken: Act 23 1 24 16 (in Paulusreden) I Petr 3 16. 21 Hebr 13 18, sodann I Cl 1 3 (Haustafel: an die Frauen), Pol 5 3 (Haustafel: an die Jungfrauen) I Cl 41 1 45 7 II Cl 16 4, vgl. Ign Tr 7 2. Die Alternative heißt in diesem gewandelten Verständnis nicht mehr „schwaches“, sondern „böses“ Gewissen, vgl. gegenüber I Cor 8 7: Hebr 10 2. 22 Barn 19 12 Did 4 14 Herm mand III 4. Der Begriff drückt hier die Bindung an die sittliche Alternative aus, bei Paulus dagegen die kritische Möglichkeit der Freiheit gegenüber gestellter Alternative. In den Zusammenhang dieses vulgär-kirchlichen Gebrauchs gehören auch die Past: I Tim 1 5. 19 3 9 II Tim 1 3 und I Tim 4 2 Tit 1 15. Der Begriff „gutes Gewissen“ erweist sich also als Kennzeichen eines bestimmten Glaubensverständnisses, das sich in der Übernahme einer charakteristischen Terminologie ausdrückt. Er gehört durchaus zu den Eigenschaften, welche die „christliche Bürgerlichkeit“ bezeichnen (s. den zweiten Exk. zu I Tim 2 2; Bultmann Theol 565 f.). Er ist charakteristisch für die Umwandlung des unmittelbar eschatologischen Weltverhältnisses in eines, das mit dem vorläufigen Bleiben der Welt (und der Christenheit in derselben) rechnet und daher bleibende Normen des Verhaltens auszuarbeiten hat. Insofern ist die Konfrontation mit Paulus nicht als Werturteil zu nehmen; der umfassende Wandel in der kirchlichen Situation ist zu berücksichtigen. Erst von diesem aus wird die Rezeption bürgerlicher Ethik verständlich. Plutarch hat *De tranquill. animi* 19 p. 477 A an einer Stelle, die wahrscheinlich von Epikur abhängig ist (s. o. Nr. 1; Beweis: MPohlenz Hermes 40, 1905, 275 ff.), die *ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν* als das gepriesen, was *εὐδὶαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνῃ*. In demselben Sinn läßt der Autor der Past das gute Gewissen zu den Grundlagen eines geruhigen Christenstandes gehören; er wertet es also ähnlich unserer Volksmoral als das „beste Ruhelkissen“ und blickt auch dabei auf das Ziel des ruhigen Lebens in Gottseligkeit und Ehrbarkeit, das er 2 2 verkündet. — Vgl. MKähler Das Gewissen I, 1878; MPohlenz GGA 1913, 642 ff.; HBöhlig Das Gewissen bei Seneca und Paulus, ThStuKr 1914, 1 ff.; FZucker Syneidesis-Conscientia (Jenaer Akadem. Reden 6) 1928; BSnell Gnomon 6, 1930, 21 ff.; GRudberg JAEklund-Festschr. 1933, 165 ff.; CSpicq Rev Bibl 47, 1938, 50 ff.; ders. im Kommentar Exk. II (S. 29 ff.); bei Spicq und Bauer s. v. weitere Lit.; JStelzenberger Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa 1933; JDupont Studia Hellenistica 5, 1948, 119 ff.; OSeel Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffes im altgriech. Denken, Festschr FDornseiff, 1953, 291 ff.; CAPierce Conscience in the NT, 1955; JStelzenberger Syneidesis im NT, 1961; ChMaurer ThWbch VII 897 ff.

6 *ἀστοχεῖν* offenbar in sehr aktiver Bedeutung (vgl. *ἀρνεῖσθαι* II Tim 2 12 Tit 1 16 2 12; beide Worte zusammen II Cl 17 7); vgl. in der Bibel noch Sir 7 19 *μη ἀστόχει γυναικὸς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς* (auch 8 9 ?); weiter z. B. POxy II 219 21 *ὁ γὰρ ἀ(λ)έκτωρ ἡστόχηκέ μου*, Dittenberger Syll II 543 28 f. *ἡστοχῆκισαν . . . καὶ τοῦ συμφέροντος τῇ πατρίδι καὶ τῆς ἐμῆς κρίσεως. ἐκτρέπεσθαι* mehrfach in den Past, s. noch Philo Spec Leg II 23 *τὴν ἀγούσαν ὁδὸν οὐχ ὁρῶντες εἰς ἀνοδίας ἐκτρέπονται*, Epict I 6 42. Die Isoliertheit dieser Worte im NT entspricht keineswegs

- 7 Redereien nachzulaufen; sie wollen Gesetzeslehrer sein und wissen nicht, was sie sagen noch wovon sie zeugen. Wir wissen aber: das Gesetz ist gut, wenn man es dem Gesetz entsprechend (oder: sachgemäß) zu brauchen weiß, in der Erkenntnis nämlich, daß das Gesetz nicht für den Gerechten da ist, (wohl) aber für Leute ohne Gesetz und Gehorsam, Gottlose und Sünder, Ruchlose und Frevler, 10 Vater- und Muttermörder, Totschläger, Unzüchtige, Knabenschänder, Seelenverkäufer, Lügner, Meineidige — und was sonst noch gegen die rechte Lehre verstößt.

ihrer Stellung in der Koine; die Sprache der Past hat vielmehr hier wie anderwärts das NT um gut griechische Ausdrücke bereichert. Auch *ματαιολογία* und *ματαιολόγος* (Tit 1 10) gehören der höheren Koine an s. Vettius Valens ed. Kroll Index; Corp Herm 14 4 (II p. 223 Noek) διὸ τῆς πολυλογίας τε καὶ ματαιολογίας ἀπαλλαγέντας χρὴ νοεῖν κτλ. Zu vergleichen ist auch die Verbreitung des Stichwortes *μάταιος* im hell. Judentum und Christentum (zur Charakteristik des Götzendienstes, daher im Zusammenhang der Bekehrung Act 14 15 I Petr 1 18; zur Kennzeichnung der Weltlichkeit I Cl 7 2 Pol 2 1 8 2; paränetisch auch Jac 1 26 II Petr 2 18; s. die Belege bei Bauer s. v. und OBauernfeind ThWbch IV 525 ff.). Hier wie 1 4, 7 b und 6 20 empfindet man stark den Unterschied zwischen den Past und den Paulusbriefen in der Art der Polemik: die Past vermeiden es fast ganz, den Gegner zu schildern; sie wollen ihn lediglich bekämpfen, und zwar mit denselben Vorwürfen, welche der Popularphilosoph seinem Gegner macht. Diese Erscheinung, zu deren Erklärung man den Exk. zu 4 5 Nr. 2 vergleiche, ist fundamental für die Beurteilung der antiketzerischen Absicht unserer Briefe, wichtig auch für die Erklärung von 7. Es bilden sich früh feste Formen der Polemik aus; die Past sind repräsentativ für das Frühstadium dieses Stils. Man spricht von den Abgefallenen bzw. Fragwürdigen als „einigen“ (vgl. I Cl 1 1 47 6); das ist bei Paulus vorgebildet (Rm 3 8 I Cor 4 18 5 1. 12 II Cor 3 1 usw.). Den paränetischen Charakter dieser Redeweise sieht man Hebr 10 25; von da ergibt sich leicht die Anwendung in der Ketzerpolemik vgl. Jud 4; reiche Belege bietet Ignatius: Eph 7 1 9 1 Mg 4 1 8 1 Tr 10 1 Phld 7 1 8 2; die letzte Stelle zeigt im Vergleich mit Phld 2 2, daß Schlüsse auf die Zahl der Gemeinten nicht ohne weiteres erlaubt sind (vgl. schon Rm 3 3); in den Past gehören hierher I Tim 6 10. 21 und aus unserem Kap. v. 19, wo als weiteres typisches Merkmal die Nennung von Beispielen hinzukommt, vgl. II Tim 2 17 f. Die Unhaltbarkeit der gegnerischen Position wird an ihren Vertretern demonstriert. Das konkrete Bild derselben darf nur mit Vorsicht erschlossen werden. Vgl. zum Ganzen WBauer Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum ²1964 (historische Konsequenzen: S. 65 ff.). Aus der Bezeichnung *νομοδιδάσκαλοι* wird man das typische Ineinander von Spekulation und Observanz in Anlehnung an das AT erschließen dürfen. So erklärt sich am einfachsten die Formulierung des Vorwurfs in 7 und die positive Erwiderung in 8 (gegen 2. Aufl.: „für unsern Verf. bedeutet *νομοδιδάσκαλος* nicht eine religionsgeschichtliche Kategorie, sondern ein Werturteil im Sinn des Paulus“; dagegen FBüchsel ThWbch I 662 A 1; KHRengstorf ThWbch II 162 A 5). Werden auch nirgends judaisierende gesetzliche Forderungen bekämpft, so doch „jüdische Mythen“ und asketische Gebote (4 3). Der Sinn des Vorwurfs in 7 b ergibt sich aus 8; vgl. Epict II 1 25, wo der Philosoph den Vielen, οἱ λέγονσι μόνοις ἐξεῖναι παιδεύεσθαι τοῖς ἐλευθέροις, in spöttischem Ton

zuruft: *πῶς οὖν ἐτι ὑμῖν πιστεύομεν, ὃ φίλτατοι νομοθέται*; in 8 übernimmt der Verf. wörtlich einen Satz aus der Gesetzesbetrachtung des Paulus s. Rm 7 17. 12 und führt ihn durch *οἶδαμεν* als bekannten Grundsatz ein. Aber die spezifische Gesetzeslehre des Paulus fehlt. Das Gesetz dient nicht der Aufdeckung der paradoxen Situation des ungläubigen Menschen. Daß es gut ist, ist bei Paulus absolut gesagt, hier bedingt. Das Wortspiel zeigt, wohin sich das Gesetzesverständnis verschiebt. Es gibt eine Lebensordnung, die dem Anständigen selbstverständlich ist; die andern erfahren sie mit Recht als Zwang. Der Zusammenhang mit einer Anschauung vom Staat, wie sie Rm 13 1 ff. vorgetragen wird, ist deutlich; zur Traditionsgeschichte dieser Art von Paränese MDibelius Rom und die Christen im 1. Jhdt., SAH 1941/42, 2. An sich könnte nun eine positive Entfaltung des *νομίμως χρῆσθαι* folgen, wie wir sie II 3 16 f. finden. Statt dessen führt 9 einen weiteren, bekannten Grundsatz ein, der von Hause aus etwas anderes besagt als der vorangehende Satz. Die Spannung ergibt sich daraus, daß der Verf. beide Male geläufige Wendungen aufgreift. Der verbindende Gedanke mag durch die Reminiszenz an die Staatstheorie gegeben sein. Dieser neue Satz findet sich in der Stoa, vgl. Stoic. vet. fragm. III 519 vArnim; MPohlenz Die Stoa 1948 f., I 133, II 75. Im goldenen Zeitalter war kein Gesetz erforderlich, Ovid Met I 89 f., Tac Ann III 26; in Abwandlung auf die vormosaische Zeit Iren IV 16 s. Der Verf. kann jetzt den Inhalt des Gesetzes zur Charakteristik der Gegner benutzen; zugleich hat er sich gegen ein mögliches antinomistisches Mißverständnis gesichert. — Die hier gegebene Analyse der Verse 7—9 kann von zwei Gesichtspunkten aus beanstandet werden: wer die Past für echt hält, wird die Sätze nach Analogie anderer Paulusstellen beurteilen, ja vielleicht sogar in den hier bekämpften Leuten Geistesverwandte der sonst geschilderten Gegner des Paulus erkennen s. WLütgert Die Irrlehrer der Past, 1909. Dagegen s. die Einleitung Nr. I über die Ketzer. Wer aber in den Worten *καλὸς ὁ νόμος* eine Antithese sieht, wird die Gegner für Antinomisten halten s. FCBaur Pastoralbriefe 15. Dagegen spricht — abgesehen von 4 1 ff. — der Ausdruck *νομοδιδάσκαλοι*. 9. 10 Zu den Lasterkatalogen überhaupt s. d. Exkurs zu Rm I 31 und AVögtle Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, Neut. Abh. XVI, 4/5, 1936. An unserer Stelle fällt auf, daß nur schwere und seltene Verbrechen genannt sind. Das ist aus dem Stil solcher Aufzählungen zu verstehen; sie wollen wie Plakate wirken; vgl. die „Bescheltung des Kupplers Ballio“ im Pseudolus des Plautus (Deißmann LvO 269); ADieterich Nekyia 1893, 161. Darum werden in solchen Katalogen Elternmörder erwähnt. Die Tatsache, daß tafelartige Aufzählung von Tugenden und Lastern ein verbreitetes Darstellungsmittel ist, verbietet es, die Liste aus zeitgeschichtlichen Gegebenheiten zu verstehen und sie in enger Verbindung mit der (historischen oder fingierten) Briefsituation zu sehen. Was die Reihenfolge anlangt, so entspricht die an unserem Text wahrzunehmende Verbindung des Frevels gegen Götter (*ἀνόσιοι, βέβηλοι*) und Eltern alter Gewohnheit. Polygnots Bild von der *κατάβασις* des Odysseus in Delphi stellte Vatermörder und Tempelschänder dar (Pausan X 28 4 f.); über den Zusammenhang von Götter- und Elternverehrung s. zu Eph 6 1 ff. Genau wie an unserer Stelle wird auch bei Plato den genannten Verbrechen noch der Mord gesellt; Phaedo 113 e 114 a nennt nacheinander *ἱεροσυλία ἀνδροφόνου πατρολοΐα μητρολοΐα* s. auch Resp X 615 c *εἰς δὲ θεοὺς ἀσεβείας τε καὶ εὐσεβείας καὶ γονέας καὶ αὐτόχειρος φόνου μείζους* ἐτι τοὺς μισθοὺς διη-

11 (Dessen sind wir gewiß) nach dem Evangelium von der Herrlichkeit des seligen

γεῖτο. Der ἀνδραποδιστής unserer Stelle ist vielleicht als Spezialisierung des Diebstahls zu beurteilen s. die mehrfach vorkommende Parallelisierung von ἀνδραποδιστής und λωποδύτης vgl. Demosth 4 47 Polyb XIII 6 4. Freilich ist aus den angeführten Verbrecherlisten die spezifische Katalogform nicht zu erklären s. Vögtle 234 f. (der freilich die Form aus dem Briefzusammenhang verstehen will; wie soll das zugehen?). Nun zeigt die Aufzählung vom vierten Gliederpaar an Übereinstimmungen mit dem Dekalog (neuerdings wieder betont von JoachJermias z. St.; WNauck); diese sind noch klarer, wenn man die rabbinische Deutung des (nach rabb. Zählung) 8. Gebots auf Menschenraub berücksichtigt s. Billerbeck I 810 ff.; vgl. auch neben den zu ἀνδραποδιστής angeführten antiken Stellen aus dem AT und Judentum Ex 21 17 Dt 24 7 Philo Spec Leg IV 13 κλέπτῃς δὲ τίς ἐστι καὶ ὁ ἀνδραποδιστής, ἀλλὰ τοῦ πάντων ἀρίστου, ὅσα ἐπὶ γῆς εἶναι συμβέβηκεν. Aus dem Dekalog ist freilich gerade das Eigenartige unserer Stelle, die Katalogform, nicht herzuleiten, nicht die Einteilung in vier Doppelglieder und Einzelglieder, nicht die typische katechetische Schlußfloskel. Wir haben es zum mindesten mit einer hellenistischen Transformation jüdischer Ethik zu tun; vgl. die ebenfalls scheinbare Berührungen mit dem Dekalog aufweisende Reihe Pseud-Phokylides 3 ff. μήτε γαμοκλοπέειν, μητ' ἄρσενά κύπριν ὀρέειν. | μήτε δόλους ῥάπτειν, μηδ' αἵματι χεῖρα μαιίνειν. | μὴ πλουτεῖν ἀδίκως, ἀλλ' ἐξ ὁσίων βιοτεύειν, | ἀρκεῖσθαι παροῦσι καὶ ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι. Wie wenig man sich dem Aufbau des Dekalogs verpflichtet fühlt, zeigt etwa ein Vergleich von grBar 4 17 mit 8 5 und 13 4: die Reihenfolge der Aufzählung ist ganz locker (hier finden wir auch die katechetische Schlußwendung; im NT vgl. etwa Gal 5 21 Rm 13 9 I Petr 5 5). Insgesamt ergibt das von Lietzmann und Vögtle (s. o.) zusammengestellte Material, daß wir es bei den urchristlichen Katalogen mit Rezeption hellenistisch-jüdischer Paränese zu tun haben. Im rabbinischen Judentum fehlt die Katalogform (um so interessanter ist die Tatsache, daß im Manual der Sekte vom Toten Meer ein Doppelkatalog steht, 1 QS III 15ff.). In dem unsere Reihe abrundenden Satz begegnet zuerst der für die Past so charakteristische Begriff ὑγιαίνειν.

ΎΓΙΑΙΝΕΙΝ und ΎΓΙΗC im Zusammenhang mit der christlichen Predigt kommen außer in Past (ὑγιαίνονσα διδασκαλία I Tim 1 10 II Tim 4 3 Tit 1 9 21, ὑγιαίνοντες λόγοι I Tim 6 3 II Tim 1 13, ὑγιαίνειν (ἐν) τῇ πίστει Tit 1 13 22, λόγος ὑγιής Tit 2 8) im NT nicht vor, vgl. aber Justin Dial 3 3 καθορᾶν τὴν τῶν ἄλλων πλάνην καὶ τὰ ἐκεῖνον ἐπιτηδεύματα, ὡς οὐδὲν ὑγιὲς δρῶσιν οὐδὲ θεῶν φίλον; diese seltene Verwendung der fraglichen Wörter in der paulinischen Literatur würde kein Problem bieten, wenn es sich entweder um Dinge handelte, die für den Inhalt der Schriftstücke nicht weiter wichtig sind, oder um ad hoc geprägte Formeln. — 1. Die erste Bedingung trifft nicht zu, denn die Past bezeichnen mit ὑγιαίνονσα διδασκαλία oder ὑγιαίνοντες λόγοι das Höchste und Heiligste, was sie kennen, den rechten Glauben, die rechte Botschaft vom Glauben; nach paulinischem Sprachgebrauch könnte man z. B. I Tim 6 3 eine Wendung mit εὐαγγέλιον einsetzen. Es darf als unwahrscheinlich gelten, daß Paulus in höherem Alter sein Evangelium mit anderen Formeln bezeichnet haben sollte — ausgenommen höchstens den Fall, daß er für neue Situationen neue Ausdrücke hätte prägen müssen. Nur sind die Kernbegriffe der Past gerade nicht auf eine aktuelle Situation bezogen. — 2. Damit ist auch die zweite Bedingung nicht erfüllt. Ein solcher Gebrauch von ὑγιαίνειν und seinen Verwandten ist alt (ὑγιής μῦθος, λόγος schon bei Homer und Herodot) und im philosophischen

Sprachgebrauch der Zeit verbreitet. Man darf also nicht eine originale poetische Anschauung, etwa von den Heil- und Lebenskräften des Evangeliums, in unsere Stellen hineindeuten, darf sich auch nicht mit der Annahme beruhigen, die fraglichen Ausdrücke seien hier für Zwecke der Ketzerpolemik neu geprägt, sondern hat sie so zu verstehen, wie sie von den Lesern verstanden werden mußten. Bei Plato heißt es Phaedr 242e von den beiden Falsches aussagenden Reden über den Eros: τὸ μὴδὲν ὑγιὲς λέγοντε μὴδὲ ἀληθὲς σεμνύεσθαι ὡς τι ὄντε. ὑγιὲς und ὑγιῶς steht bei Epictet zur Bezeichnung der richtigen, weil vernünftigen Meinung, vgl. etwa I 11 28 εἴπερ ὑγιὲς ἐστὶ τὸ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων λεγόμενον, II 15 2 ἀλλὰ πρῶτον ὑγιὲς εἶναι δεῖ τὸ κεκρυμμένον III 9 5 ὅρ' οὐδ' πάντες ἔχουσι δόγματα καὶ σὺ καὶ ὁ ἀντίδικός σου, Lucian οὐδὲν ὑγιὲς 'nichts Vernünftiges' häufig s. den Index bei Jacobitz, POxy 1024 88 καταθήσεται (das Saatkorn) εἰς τὴν γῆν ὑγιῶς, Max Tyr 16 3 f. ἀλήθειάν γε καὶ ὑγιῆ λόγον, καὶ ἀρετὴν, καὶ γνώσιν νόμου δόξης Philo Cher 36 κριτηρίους χρώμενος οὐχ ὑγιέσιν, Det Pot Ins 10 εἰ ἀπὸ γνώμης ὑγιούς ἐπὶ τὴν ἀσκήσιν ἤλθες, Iren ad Flor. bei Eus Hist Eccl V 20 4 ταῦτα τὰ δόγματα . . . οὐκ ἐστὶν ὑγιούς γνώμης vgl. ferner Polyb XXVIII 17 12 οἱ μὲν γὰρ ὑγιαίνοντες περιχαρεῖς ἦσαν ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τῶν Ῥωμαίων, Plutarch De audiendis poetis 4 Moralia p. 20 F αὐταὶ γὰρ εἰσιν ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι καὶ ἀληθείς, Philostratus Vit Ap V 12 τοῖς ῥήτα τὸν ἀνδρὰ ἡγουμένους οὐχ ὑγιαίνει ὁ λόγος, epArist 250 δέον δ' ἐστὶ κατὰ τὸ ὑγιὲς χρῆσθαι καὶ μὴ πρὸς ἔριν ἀντιπράσσειν, 'man muß vernünftig (mit dem weiblichen Geschlecht) umgehen und sich nicht in einen Streit einlassen'. Den vollen Bildsinn haben noch die Wendungen erhalten, welche die „gesunde“ Meinung „krankhaften“ Anschauungen gegenüberstellen: Philo Abr 275 ὑγιανούσας καὶ ἀνόσους ὁρμαῖς ἐπακολουθησάσαι oder Abr 223 τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων παρενημερούντων τοὺς ὑγιαίνοντας λόγους. Paulus müßte also, wenn die Past sein Werk wären, diese geläufigen Ausdrücke für vernünftige Reden und Meinungen auf sein Evangelium angewendet haben. Das ist sehr unwahrscheinlich, da in den echten Briefen nichts dergleichen vorkommt. — 3. Dazu gesellt sich eine dritte Beobachtung: nicht nur der Sprache des Paulus, auch seinem Christentum ist die ὑγιαίνουσα διδασκαλία fremd. Gewiß finden sich auch bei ihm Elemente rationaler Argumentation, „natürlicher“ Theologie und Ethik (Rm 1 19 ff. Phil 4 8). Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß sein Christentum nicht rational durchformt, sondern durch und durch pneumatistisch ist, daß er es der Weisheit als Torheit gegenüberstellt, daß er die Ethik aus dem Offenbarungscharakter des Gebots begründet (vgl. Rm 13 9 mit unserer Stelle) und den Gehorsam als Strukturelement des Glaubens ausarbeitet; MPohlenz ZNW 41, 1942, 77 ff. Jeder, der die Past als Paulusbriege gelten läßt, muß sich ernstlich fragen, ob er für die Echtheit nicht einen zu hohen Preis zahlt, indem er ein wesentliches Element im Sein und Denken des echten Paulus den Past und ihrer Echtheit zuliebe abschwächt und damit preisgibt. — 4. Auf der anderen Seite ist bei den Past noch nicht von „Rationalismus“ zu reden. Die formale Bestimmung der Lehre als „gesund“ wird ja durch das jeweils geltende Ideal konkretisiert; vgl. die oben angeführten Stellen und als jüdisches Beispiel Prv 31 8 f. An unserer Stelle gibt der nächste Vers den konkreten Maßstab an: das im Sinne fester Lehrtradition verstandene Evangelium. Eine Verschiebung ins Rationale liegt also insofern vor, als das Evangelium zum anwendbaren Prinzip geworden ist. Es ist die Art von Rationalität, die sich im nachapostolischen Schrifttum breit dokumentiert (Bultmann Theol 464 ff.). An die Stelle der Dialektik von Weisheit und Torheit tritt die Entsprechung von Geheimnis und Kundmachung.

11 eine abrundende Klausel wie Rm 2 16 mit Übergang zum Persönlichen wie Eph 3 7; die Past wiederholen derartige Wendungen mehrfach s. I 15 2 7 II 1 11 2 8 f. Tit 1 3. Daß die δόξα Inhalt des paulinischen Evangeliums ist, steht auch II Cor 4 4. 6 Col 1 27. Liturgischer Stil scheint vorzuliegen (doppelter Genitiv; JSchneider Doxa 1932, 112). μακάριος ist hier und 6 15 Prädikat der Gottheit; es bezeichnet die Sphäre der göttlichen ἀφθαρσία und εὐδαιμονία vgl. Epikur bei Diog Laert 10 128 (zitiert zu I 17) und darf — auch im jüdischen Schrifttum —

- 12 Gottes, mit dem ich betraut worden bin. Ich bin unserem Herrn Jesus Christus, der mich stark macht, dankbar dafür, daß er mich mit seinem Vertrauen be-
 13 schenkt und zum Dienst bestimmt hat, mich, der einst Lästere, Verfolger, Frevler war; aber mir ist Erbarmung widerfahren, weil ich aus Unwissenheit in
 14 Unglauben gehandelt hatte, ja überschwenglich reich erwies sich die Gnade
 15 unseres Herrn mit Glauben und Liebe in Christo Jesu. Fest steht das Wort und verdient alle Anerkennung: „Christus Jesus kam in die Welt, um Sünder zu

als griechischer Einschlag gewertet werden s. die stoische Wendung Philo Spec Leg III 1 τὸν καλὸν καὶ περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμεν, und weiter Abr 202 ἄλιπτος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ἢ τοῦ θεοῦ φύσις εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα, Spec Leg I 209 ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθὸς τέ ἐστι καὶ ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὄλων καὶ προνοητικὸς ὢν ἐγέννησε, σωτὴρ τε καὶ εὐεργέτης, μακαριότητος καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως, Spec Leg II 53 μόνος γὰρ εὐδαίμων καὶ μακάριος, Deus Imm 26 ὁ ἀφθαρτος καὶ μακάριος, Leg Gaj 5 τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ, καὶ μακαριότητος μὲν μακαριώτερος, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον, καὶ εἰ δὴ τι τῶν εἰρημένων τελειότερον, Jos Ant X 278 ὑπὸ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου πρὸς διαμονὴν τῶν ὄλων οὐσίας κυβερνᾶσθαι τὰ σύμπαντα, Jos Ap II 190 ὁ θεὸς ἔχει τὰ πάντα, παντελής καὶ μακάριος. So heißen auch die Gaben der Gottheit μακάρια δῶρα I Cl 35 1 und μακάριος kann von der ἐλπίς gebraucht werden Tit 2 13. 12 χάριν ἔχω eine briefstilistische Formel, die in den uns bekannten echten Paulusbriefen nicht vorkommt vgl. aber II Tim 1 8 und POxy I 113 13 χάριν ἔχω θεοῖς πᾶσιν γνώσκων κτλ. Corp Herm 6 4 (I p. 74 Nock). Die zweite Vershälfte erinnert an I Cor 7 25. πιστός nimmt ἐπιστεύθη auf; zur Bedeutung ‚Vertrauensmann‘, ‚Beauftragter‘ s. zu I Cor 7 25 und Bauer s. v. Es handelt sich nicht nur allgemein um In-Dienst-Nahme, sondern um die spezielle Berufung zum Aposteldienst (vgl. ESchweizer Gemeinde u. Gemeindeordnung im NT 1959, 163). Darauf beruht ja die folgende Darlegung. Nennung des Offenbarungsgeschehens (s. die nächsten Verse) und des apostolischen Amtes bilden in den Past einen festen Zusammenhang vgl. 27 Tit 1 2f. 13. 14 Wie I Cor 15 9f. Gal 1 13 ff. wird die vorchristliche Periode im Leben des Paulus der christlichen entgegengesetzt; hier wie dort besteht kein Interesse am psychologischen Prozeß. Die Bekehrung ist ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Kontrastes und der Begnadigung gesehen. Zu ἐλεῖσθαι vgl. RBultmann ThWbch II 480f. ὅτι κτλ. erklärt die Möglichkeit solcher Begnadigung. Diese Erklärung ist im Zusammenhang eines verbreiteten urchristlichen Gedankens zu verstehen. Schon für Paulus sind die Heiden diejenigen, welche „Gott nicht kennen“ I Thess 4 5; vgl. dann die stereotype Charakteristik des Heidentums als ἄγνοια Eph 4 18 I Petr 1 14 Act 17 23. 30 (die Zeit der ἄγνοια — absolut) Aristides 17 3 Justin Ap I 12 11 Athenagoras Suppl 28 2 Kerygma Petr 4 Act Petr p. 47 Lipsius. Entsprechend kann γινώσκειν τὸν θεόν die Bekehrung bezeichnen I Cl 59 3 II Cl 17 1 Herm sim IX 18 1. Das theoretische Element des Wissens und das praktische der Anerkennung und sittlichen Verwirklichung sind in dieser Terminologie verbunden (RBultmann ThWbch I 708) vgl. den analogen Gebrauch von ἀλήθεια bzw. πλάνη; ihr Ursprung liegt im hell. Judentum (Bultmann a. a. O. 706). Die Feststellung der ἄγνοια kann nun in doppelter Weise gewendet wer-

den: a) Unwissenheit ist Schuld, vgl. Act 13²⁷ ff. — b) Sie bietet eine relative Entschuldigung, so Act 17³⁰ und unsere Stelle. Beide Aspekte können sich verbinden: Act 3¹⁷ und der interessante Ausgleichsversuch Sap Sal 13¹ ff. 6 ff. Zu erinnern ist auch an die verbreitete jüdische Unterscheidung zwischen bewußten und unbewußten Vergehen s. Billerbeck II 264; sie spielt eine hervorragende Rolle in der Disziplinarordnung der Sekte vom Toten Meer; Jos Ant III 231 f. (sündigen *κατὰ ἄγνοϊαν* einerseits, *ἐαυτῷ συνειδώς* andererseits). Natürlich wenden die Christen diese Charakteristik früh auch auf das Judentum an. Letztlich stehen hinter dieser Begrifflichkeit die Gedanken der griechischen theologia naturalis (s. GBornkamm ZNW 24, 1935, 239 ff. = Das Ende des Gesetzes 1952, 9 ff.); aber das Urchristentum übernimmt sie nicht direkt, sondern durch jüdische Vermittlung, aus dem Hellenismus. Durch die gegebene Erklärung ist im Sinne des Verf. der Gnadencharakter der Bekehrung nicht aufgehoben: *ὑπερεπλέονασεν* s. I Cor 15 10; auch Paulus liebt es, zu betonen, daß die Gnade eine inkommensurable Größe ist, die alle Berechnung und Erwartung übertrifft, vgl. GWetter Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 1912, 126 f. 155. *πίστις* und *ἀγάπη* vertreten in den Past bisweilen, aber nicht Tit 2 2, die urchristliche Trias (s. zu I Th 1 3) bei der Schilderung des Christenstandes. Angedeutet ist eine solche Zweiheit schon Phm 5 Eph 1 15 3 17 6 28, vgl. II Tim 1 13. Dort wie hier tritt der formelhafte Charakter der Worte klar hervor, so daß man *μετά* nicht mit besonderen Erklärungen belasten darf; gemeint ist, daß die Gnade aus Paulus einen Menschen machte, der *πίστις* und *ἀγάπη* hatte. Glaube und Liebe sind zu christlichen Eigenschaften geworden.

Das BILD DER BEKEHRUNG PAULI wirkt nicht biographisch, sondern wie eine Illustration zu dem bekannten, erbaulichen Predigtschema „einst — jetzt“ (Bultmann Theol 107). Wir treffen in 13 Stichworte der geläufigen Lasteraufzählung, s. die Belege bei Bauer und den Index bei Vögtle; lediglich die Bezeichnung *διώκτης* bezieht sich auf den speziellen Fall. Im Munde des Paulus sind jene beiden Begriffe als Beschreibung seiner Vergangenheit angesichts von Phil 3 4 ff. nicht wohl denkbar. Wir finden hier das Paulusbild der nachapostolischen Zeit, für den Gebrauch als Missionsparadigma stilisiert (vgl. OMichel Wurnfestschr. 86: hier wie 27 ist ein sekundäres Paulusbild in charakteristischer Weise mit der Formulierung des Kerygma verknüpft). Zwei Motive kreuzen sich: a) der typische Charakter dieser Bekehrung, aus welcher auch der schwere Sünder Hoffnung schöpfen kann; b) die einmalige Stellung des Apostels; vgl. die folgenden Verse.

Das Verständnis von 15 ist abhängig von der Interpretation der einleitenden Worte.

ΠΙCΤΟC Ο ΛΟΓΟC kommt in den Past fünfmal vor: I Tim 1 15 3 1 4 9 II Tim 2 11 Tit 3 8 (nicht I 9, wo *λόγος* durch *κατὰ τὴν διδασχὴν* bestimmt ist). Da *λόγος* an diesen fünf Stellen ohne erkennbare Beziehung gebraucht wird, muß es „Wort“ heißen, nicht „Predigt“, und *πιστός* bezeichnet dieses Wort dann als „vertrauenswürdig“. An unserer Stelle und 4 9 wird diese Bedeutung überdies durch die Parallele *πάσης ἀποδοχῆς ἁξίος* sichergestellt. Vgl. unten die Belege. Der Satz erhält seine Beziehung also erst von der Umgebung; ihm folgt oder geht voran der *λόγος*, dessen Richtigkeit mit der Formel *πιστός ὁ λ.* festgestellt wird; denn ein so oft wiederholtes und in sich beziehungsloses Sätzchen hat als Formel zu gelten. Die Frage ist freilich, ob es sich um eine Zitationsformel (so die 2. Aufl.) oder eine Beteuerungsformel (JMBover Biblica 19, 1938, 74 ff.; WNauck 45 ff.; vgl. GKittel ThWbch IV 119 A 188) handelt. Nun steht regelmäßig vor oder nach der Formel ein Satz, dessen Inhalt über den jeweiligen Zusammenhang hinausgeht. Fast immer ist dieser Satz von allgemeine-

- 16 retten“. Der erste unter ihnen bin ich; aber gerade darum ward mir Erbarmung zuteil, damit Jesus Christus an mir als erstem seine ganze Langmut zeigen könnte, (daß ich) ein Urbild (wäre) aller derer, die künftig Glauben gewinnen
 17 durch die Gemeinschaft mit ihm und ewiges Leben (erhalten). (Ihm) aber, dem Weltenkönig, dem unvergänglichen, unsichtbaren, einigen Gott, ihm sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen.

rer Bedeutung und zeigt besonders feste Prägung; so das in Parallelismen gebaute Fragment (eines Liedes?) II Tim 2 11–13 oder die an unserer Stelle folgende Glaubensformel, oder der Sinnspruch, der in I Tim 4 8 voraufgeht. Bei Tit 3 8 kann man fragen, welchen Umfangs der zitierte Text ist; aber daß in diesem Stück, das ganz der paränetischen Tradition entspricht, von 3 8 an (1. Pers. Plur. s. z. St.) ein Zitat enthalten ist, scheint glaublich. Auch sonst zitieren die Past offenbar schon christliche Texte, Kultisches (I Tim 1 17 3 16 6 13 6 15 f.) und Kirchenrechtliches s. Einleitung Nr. II und III. Darin zeigt sich, daß die Past bereits einer geformten Christlichkeit entstammen. Für diese ist bezeichnend, daß sie Heilswahrheiten zitiert und sie als „probat“ hinstellt. Freilich ist damit noch nicht erwiesen, daß unsere Formel im strengen Sinn als „Zitationsformel“ zu bezeichnen ist. Schwierigkeiten macht vor allem die Stelle I Tim 3 1. Auf das folgende kirchenrechtliche Stück (das gewiß schon der Tradition entstammt), läßt sich die Formel nur künstlich beziehen. Da sie sich stets im Zusammenhang von Aussagen über das Heil (bzw. den Glauben) findet, wird sie auf das Vorangehende weisen s. z. St. Man wird sie daher besser als Beteuerung fassen: wenn die Past in geprägten Wendungen vom Heil reden, verknüpfen sie regelmäßig damit die aktuelle Anwendung für die Gegenwart. In diesem Sinn wird erbaulich-bekräftigend hinzugefügt: das Wort ist wahr und trüget nicht. So erklärt sich das Vorkommen im Zusammenhang geprägter Tradition, ebenso die singuläre Stelle Tit 1 9. Es werden ja durchaus nicht alle Zitate in den Past auf diese Weise markiert, wohl aber pointierte Verbindungen von Tradition und Vergegenwärtigung durch den Zuspruch des apostolischen Wortes.

πιστός vom λόγος ist häufig s. Apc 21 5 22 6 (mit ἀληθινός) Plato Tim 49 b (πιστῶ καὶ βεβαίῳ χρησασθαι λόγῳ) Dionys Hal Ant Rom III 23 17 Dio Chrys 25 3 II p. 71 Arnim. Vielleicht kann man auch jüdische Formeln vergleichen (und zwar Wendungen der Beteuerung; eine genaue Entsprechung fehlt allerdings): in dem Gebet nach dem Schema (PFiebig Berachoth S. 34): *wahr und fest, gegründet, bestehend, richtig, treu, geliebt, lieb, kostbar, lieblich, furchtbar, gewaltig, ordentlich, angenehm, gut und schön ist dies Wort für uns immer und ewig*. Noch näher kommt die Stelle aus einem Fragment von Qumran (1 Q 27 1, I, 8) (Text: Qumran Cave I, 1955, 103): *fest ist das Wort, daß es eintrifft, und zuverlässig der Spruch, und daraus sei euch bekannt, daß es nicht hinfallen wird*. ἀποδοχή hat in der Koine eine Nuancierung in gutem Sinn erfahren; es bezeichnet die Anerkennung, die jemand oder etwas gefunden; so wird Inschr. von Priene 108 311 ff. Hiller v. Gärtringen (vgl. auch 109 233 ff.) als Absicht der Ehrung angeführt ἵνα [κ]αὶ οἱ μετὰ ταῦτα θεω[ροῦντες ἐν ἀποδοχῇ τῇ μεγίστῃ γινόμενους το[ύς] τοιού[τοις] τοὺς | ἄνδρας προδύμους ἑαυτοὺς παρασκηνάζ[ω]σιν εἰς τὰ τῇ[ν] πόλει | συμφέροντα vgl. Priene 109 170, Dittenberger Syll II 799 29 867 21 (II p. Chr.), wo der Ausdruck wie an unserer Stelle geformt ist ἀνδρὸς δοκιμωτάτου καὶ πάσης τιμῆς καὶ ἀποδοχῆς ἀξίου, Philo Praem Poen 13 μόνος δ' ἀποδοχῆς ἀξίος ὁ ἀναθεὶς τὴν ἐλπίδα θεῷ, Dittenberger Or I 339 18 f. epArist 257. 308, Hierocles bei Stob Ecl IV 27 20 p. 662 Hense ἀνδρὸς ἔργον καὶ πολλῆς ἀξίου ἀποδοχῆς, τὸν ἀβέλτερον καὶ σκαιὸν

πραΐναι τοῖς ἐς αὐτὸν πραττομένοις, Diog Laert 5 64 ἀνὴρ . . . πολλῆς τῆς ἀποδοχῆς ἄξιος (s. auch 5 87). An ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον als Ausdruck für die Annahme des Evangeliums (Act 2 41 vgl. Henoch 94 1) zu denken, liegt also fern, weil wir es mit gebräuchlichen, „festen“ Ausdrücken zu tun haben. Die doppelte Wendung zeigt, daß fides quae und fides qua creditur stärker als bei Paulus auseinandergetreten sind und nachträglich wieder verknüpft werden müssen, s. RAsting Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum 1939, 189 ff. Aus Sätzen wie dem nunmehr folgenden ist nicht zu schließen, daß der Verf. Evangelien-schriften benutzt, sondern daß er Sätze der Gemeindefradition weitergibt. Die Wendung ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον enthält von Hause aus nicht die Präexistenzvorstellung, wenn sich diese natürlich auch leicht damit verbinden kann (Jo 3 17); es ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie der Verf. anders versteht, als sie ursprünglich gemeint war. Über die Christologie der Past können uns erst spätere Stellen Aufschluß geben. Der Relativsatz schlägt die Brücke zum Thema ‚Paulus‘, das ja mit dem Verweis auf die Tradition und deren Anwendung verknüpft ist (s. o.); warum Paulus als „erster“ der Sünder dargestellt wird, erfährt man aus 16 vgl. die verwandte Stelle Barn 5 9 τοὺς ἰδίους ἀποστόλους . . . ἐξελέξατο, ὅντας ὑπὲρ πᾶσαν ἀμαρτίαν ἀνομιότερους. Seine Bekehrung hat geradezu den Zweck, ὑποτύπωσις („Urbild“, nicht [wie II Petr 2 4] „Beispiel“) zu sein; Paulus ist als „erster“ der typische Repräsentant des Erbarmens, das der Sünder erfahren kann. Das Interesse liegt nicht beim Historischen, Individuellen, sondern bei der erbaulichen Anwendung. GKlein Die zwölf Apostel 1961, 136. Als Entsprechung bietet sich die in der damaligen literarischen ‚Welt‘ verbreitete Sitte, den βίος des Helden nach den Schemata der Tugendlehre zu gruppieren und darzustellen vgl. FLeo Die griechisch-römische Biographie 1901, 2 ff.; GFraustadt Encomiorum in litteris Graecis usque ad Romanum aetatem historia, Diss. Leipzig 1909. μακροθυμία ist im Judentum geläufige Charakteristik des Verhaltens Gottes; hier ist das Wort auf Christus übertragen, der für die Gemeinde die Aktualität des göttlichen Handelns repräsentiert und daher in zunehmendem Umfang die Bezeichnungen für Gottes Verhalten (früher als die für das Sein!) übernimmt. Man beachte die zweifache präpositionale Bestimmung von πιστεύειν; die Beziehung der zweiten ist locker, trägt die Art erbaulicher Rede; πιστεύειν mit ἐπί c. dat. bezeichnet in LXX das Gottesverhältnis; im NT findet sich diese Konstruktion außer unserer Stelle nur noch in Zitaten von Jes 28 17 (Rm 9 33 10 11 I Petr 2 7); JoachJeremias nimmt auch hier Einwirkung jener Stelle an. Zur Bedeutung vgl. Bultmann Theol. 93. 17 Eine feierliche Doxologie rundet das Proömium; sie hat ihr Seitenstück in 6 15 f.; beide Formeln dürfen wohl als liturgisch gelten, da die Past auch sonst offenbar formelhaftes liturgisches Gut zitieren: I 2 5.6 5 21 6 13–16 II 1 9. 10 2 8 4 1. Da es sich um Formelsprache handelt, ist der Sinn von αἰῶνες schwer zu bestimmen. βασιλεὺς τῶν αἰώνων ist in dem Hymnus Tob 13 6. 10 und in dem Gemeindegebet I Cl 61 2 als Gottesbezeichnung belegt; da dieses Gebet viel jüdisches Gut enthält, so wird man vermuten dürfen, daß wir es mit einer jüdischen Kultformel zu tun haben vgl. die noch heute in jüdischen Gebeten häufig vorkommende Anrede יהוה יהוה (Jer 10 19 ohne Artikel; Tob 13 6. 10; zahlreiche Beispiele in dem jüdischen Gebetbuch ‚Siddur Sephat Emeth‘⁸ Rödelheim 1906, 4 ff. 462 ff.). Vgl. auch die Gebetsanrede ὃ θεὸς βασιλεὺς τῶν ὅλων Jos Ant I 272; ferner θεὸς τῶν αἰώνων Sir 36 19 und δέσποτα παντὸς αἰῶνος Jos Ant XIV 24; בָּרַךְ

- 18 Diese Anweisung übergebe ich dir, mein Kind Timotheus, (im Gedenken)
 19 an die Prophetenworte, die einst über dich ergingen, damit du durch sie (gekräftigt) den guten Kampf kämpfest im Glauben und mit gutem Gewissen.

כְּלִי-הַתְּפִלָּה ist jüdische Gebetsformel s. Berachoth 60b, wo der parallele Ausdruck heißt כְּלִי-הַתְּפִלָּה und dazu ASchlatter Wie sprach Josephus von Gott 1910, 9 und Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus 1932, 26. In den Zauberpapyri kommt vor αἰώνων βασιλεῦ καὶ κύριε (P Leid V VII 36 = Preisendanz XII 247), αἰώνων θεός (Pariser Pap. 174 829 Wessely) s. ThSchermann Griech. Zauberpapyri 1909, 23. Vgl. schließlich Justin Apol I 41 2 (im Zitat) τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων, OdSal 7 13 *die Vollendung der Welten und ihr Vater*; vgl. HSasse Th Wbch I 201. Die Kultsprache des griechisch redenden Judentums, die zweifellos für die Anfänge der christlichen Kultusgeschichte überhaupt von großer Bedeutung war, scheint auch auf die in den Past bezeugte Gemeindesprache eingewirkt zu haben s. 2 10 6 15 f. und zu 4 5. Es ist möglich, daß auch ein Teil des in den Past enthaltenen hellenistischen Formelschatzes erst auf dem Umweg über das Judentum zu den christlichen Gemeinden gelangt ist. So ist gleich die folgende Formel von griechischem Denken beeinflusst ἀφθαρτος (ἀθάνατος D*) ἁόρατος μόνος (s. 6 15; KPL lesen noch σοφός — wohl nach Rm 16 27 s. dort und GRudberg Coniect. Neotestam. VII 1942, 12) θεός; vgl. für ἁόρατος 6 18 und zu Rm 1 20 Col 1 16 Jo 1 18, aber auch Philo Abr 75 f. Vit Mos II 65 Leg All III 206 Spec Leg I 18. 46 Decal 60. 120; Jos Bell 346. Vgl. EFascher Deus invisibilis, Marburger Theol. Studien I, 1931, 41 ff.; RBultmann ZNW 29, 1930, 169 ff.; WMichaelis Th Wbch V 369 ff. Zu ἀφθαρτος s. Epikur bei Diog Laert 10 123 πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσσπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε, aber auch Sap Sal 12 1 Philo Vit Mos III 171 Rm 1 23. Zu μόνος vgl. GDelling ThLZ 77, 1952, 468 ff., wo auf den festen kultischen Stil, der sich bereits im Polytheismus findet, hingewiesen ist. Der Stil der Stelle macht es unwahrscheinlich, daß sie in konkreter Polemik gegen den Kaiserkult formuliert ist (so Spicq). Zu den Doxologien s. LGChampion Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul, Diss. Heidelberg 1934. 18—20 ist literarisch wichtig; solche Zusammenfassungen stehen mehrfach in I Tim s. 3 14 4 6 4 11 5 21 6 3 zur Begrenzung der Abschnitte und zugleich zur Verbindung der Mahnungen mit der Situation vgl. noch II Tim 2 14 Tit 2 15. An den meisten dieser Stellen folgt der Mahnung als Gegenstück eine Warnung vor den Irrlehrern, die offenbar auch zum Schema gehört. Die persönlich gestaltete (fiktive) Briefsituation, die für II Tim so viel zu bedeuten hat, wird hier zum erstenmal betont, durch den Hinweis auf die Berufung des Timotheus, bei der man vielleicht nach Analogie von Act 13 1—3 Mitwirkung von Propheten anzunehmen hat s. zu I 4 14 II 1 6. Die Namen zweier Abtrünniger aber gehören vielleicht zur aktuellen (nicht fiktiven) Situation des Verf., der berühmte Väter einer Ketzerei durch den Mund des Paulus Lügen straft s. zu II 2 17 4 14 und den zweiten Exkurs zu II 4 21. Diese Angaben sind auch für die Prioritätsfrage bedeutsam s. Exk. zu I 4 14 Nr. 2. 18 Bei παραγγελία denkt BWeiß an das Gebot 1 3 und seine Ausführung. Aber von der Ketzerbestreitung hat sich der Verf. mit 9 und vollends mit 12 entfernt, ja auch schon 1 5 ist mit παραγγελία die rechte Ver-

kündigung überhaupt gemeint; so bezieht man die Worte wohl besser auf die im folgenden und überhaupt im ganzen Brief überlieferte *παράγγελία* vgl. *παράγγελμα* Ps.-Isokrates ad Demon 44 (Beilage 2); gegen Abhängigkeit des *ἴνα* von *παράγγελία* (Chrysostomus XI p. 575 Montfort) spricht die Analogie von 3 14 4 11. *παράτιθεμαι* im Sinn der Tradition s. HJHoltzmann Ntlche Theologie II² 1911, 317 und *παράθήκη* 6 20. Vgl. auch *παράτιθεμαι* = *παράδιδωμι* Herm sim IX 10 6.

Die Verbreitung des Gedankens vom KRIEGSDIENST DES FROMMEN ist im Exkurs zu Eph 6 10 ff. bereits angedeutet. Das Material aus der urchristlichen Literatur ist bei AHarnack *Militia Christi* 1905, 93 ff. abgedruckt. In der unmittelbaren Umwelt des Urchristentums begegnet er in den Texten der Sekte am Toten Meer. Das Buch des Kampfes der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis gibt eine detaillierte Ausführung s. KGKuhn *ThWbch* V 297 ff. und ZThK 47, 1950, 192 ff. Spontane Entstehung des Bildes im Urchristentum ist angesichts dieser Belege und der sonstigen Verbreitung unwahrscheinlich. Freilich ist an unserer Stelle das verbreitete mythische Bild von der Waffenrüstung nicht verwendet. Der Ausdruck vom „guten Kampf“ ist offenbar in der Kirche geläufig und wird nicht mystisch, sondern paränetisch verstanden. Die nächsten Entsprechungen zu diesem Gebrauch bieten nicht die Mysterien (dazu vgl. den Exk. zu Eph 6 10 ff.), sondern die Diatribe. Die Philosophie hat, um den Ernst der sittlichen Aufgabe zu kennzeichnen, gern das Leben mit dem Kriegsdienst verglichen s. Plato *Apologie* 28 de ἐγὼ οὖν δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος . . . , εἰ ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταττον, οὓς ὑμεῖς εἰλεσθε ἄρχειν μου . . . , τότε μὲν οὐ ἔκεινοι ἔταττον ἔμενον ὥσπερ καὶ ἄλλος τις καὶ ἐκινδύνευον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος . . . φιλοσοφοῦντά με δὲῖν ζῆν καὶ ἐξετάζονα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἡ θάνατον ἡ ἄλλ' ὅτι οὖν πρῶγμα λίπομι τὴν τάξιν, Epict III 24 34 στρατεία τίς ἐστιν ὁ βλος ἐκάστου καὶ αὐτὴ μακρὰ καὶ ποικίλη. Besonders ist das Bild von Gott als dem Strategen ausgebildet worden vgl. außer Epictet Sextus Emp Adv Math IX 26 Philo Prov II 102 p. 112 Aucher Max Tyr 4 9 13 3 f. und besonders 10 9 ἐπειδὴν δὲ ἀπαλλαγῇ ἡ ψυχὴ ἐνθνήθε ἐκεῖσε . . . τότε διορθῇ καὶ λογίζεται τάληθῇ αὐτά, . . . συμπεριπολοῦσα καὶ συντεταγμένη στρατιᾷ θεῶν ὑφ' ἡγεμονίᾳ καὶ στρατηγῷ τῷ Διὶ s. WCapelle *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum* 15, 1912, 558 s. So kann Epictet III 24 31 die Vorstellung als bekannt voraussetzen ταῦτα ἤκουες παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, ταῦτ' ἐμάνθανες; οὐκ οἶσθ', ὅτι στρατεία τὸ χρημὰ ἐστιν; und gerade die Verbreitung des Gedankens macht es wahrscheinlich, daß der urchristliche Gebrauch des Bildes von der Populärphilosophie beeinflusst ist, wenigstens an solchen Stellen, wo das Bild in fast sprichwörtlicher Verwendung erscheint wie hier, I Cor 9 7 II Tim 2 3 f. oder wo es nach Art der Diatribe durchgeführt wird wie I Cl 37. Als Seitenstück zu diesem Bilderkreis erscheint der vom Athletenwettkampf s. Wendland 357 Anm.

19 Zu *πίστις* und *συνείδησις* s. 1 5 und den Exkurs z. St. Aus *ἀπωσάμενοι* geht hervor, daß die Gegner nicht nur als Irrlehrer, sondern auch als Leute mit schlechtem Gewissen bebrandmarkt werden sollen s. 4 2. Allerdings wird das mehr behauptet als bewiesen s. Exkurs zu 4 5. Es handelt sich wieder um eine frühe Form der Ketzepolemik, welche sich geradezu zur Methode entfalten wird vgl. WBauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei. ἐνανάγησαν*: das Bild vom Schiffbruch ist in der griechischen Philosophie geläufig s. Cebes *Tab* 24 2 ὡς κακῶς διατρέβονσι καὶ ἀδελῶς ζῶσι καὶ ὡς ναυαγοῦσιν ἐν τῷ βίῳ, Lucian *Somn* 23 τῶν μέντοιγε ἄλλων. . . τὰ νανάγια πάνν αἰσχερὰ ἴδοις ἂν, διὰν ὁ Κροῖσος περιτετιλμένος τὰ πτερὰ γέλωτα παρέχῃ Πέρσαις ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ πῦρ ἢ Διονύσιος καταδύσης τῆς τυραννίδος ἐν Κορίνθῳ γραμματιστῆς βλέπεται μετὰ τηλικαύτην ἀρχὴν παιδία συλλαβίζειν διδάσκων, Galen *Protr* 2, S. 2, 22 f. Kb. *μειζόνων ναυαγίων περὶ πολλοὺς οἴκους γιγνομένων ἢ περὶ τὰ σκάφη κατὰ θάλασσαν* vgl. GAGerhard *Phoinix* von Kolophon 1909, 98 f., Philo *Mut Nom* 215 *Somn* II 147. Daß unser Autor es liebt,

- 20 Manche Leute haben das verachtet und im Glauben Schiffbruch erlitten; dazu gehören Hymenaeus und Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, damit sie durch Züchtigung von ihren Lästerungen abgebracht werden.
- 2 Zu allererst ermahne ich dich nun, Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung
- 2 zu verrichten für alle Menschen, für Kaiser und alle Obrigkeiten, auf daß wir ein stilles und ruhiges Leben führen können in lauter Gottseligkeit und Ehrbar-

seine Gegner mit Worten zu charakterisieren, die in der Philosophie üblich sind, ist bereits zu I 4 ff. gezeigt. 20 Hymenaeus und Alexander sind wahrscheinlich die II 2 17 4 14 (?) erwähnten s. den Exkurs zu I 4 14 Nr. 2 d. *παρέδωκα τῷ σατανᾷ*: der Verf. kennt offenbar I Cor 5 5, wo Paulus mit der gleichen Wendung auf den Tod des Sünders abzielte; unser Autor meint diese Wirkung ebensowenig wie bloßen Ausschluß aus der Gemeinde — das geht aus dem Finalsatz unzweideutig hervor. Der Zweck ist hier Züchtigung, die Lästerung — durch Irrlehre oder durch Opposition? — verhindert. Zu *παιδεύεσθαι* s. zu I Cor 11 32 II Cor 6 9; offensichtlich ist mehr an Strafe als an „Erziehung“ gedacht vgl. GBertram ThWbch V 624 (doch vgl. I Cl 56 16 57 1); man wird, da Satan hier nur als Vernichter von Leib und Leben in Frage kommen kann, an Krankheit oder ähnliches denken s. Exkurs zu I Cor 5 5 (und die Ergänzungen von WGKümmel z. St.; hier Literatur) und RWünsch Antike Fluchtafeln (Kleine Texte 20). Zur Funktion des Satans WJentsch Urchristliches Erziehungsdenken 1951, 179; RBohren Das Problem der Kirchenzucht im NT 1952, 113 ff.; über den Satan als Zucht- bzw. Hofmeister s. die Parallelen bei Brock-Utne, Klio 28, 1935, 219 ff.; RSchärf Die Gestalt des Satans im AT in: CGJung Symbolik des Geistes 1948, 153 ff. Natürlich könnte auch Paulus selbst die Wendung im genannten Sinn gebraucht haben; wer aber Unechtheit des Briefes voraussetzt, wird den Eindruck haben, daß der Epigone hier ohne weitere Reflexion über den Sinn der Sache bei seinem Apostel Zauberkräfte voraussetzt; dann kann man mit RReitzenstein Hell Myst³ 364 die Schilderung des magus bei Apuleius Apol 26 vergleichen *qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibili quadam vi cantaminum polleat*. II 1—3, 13 enthält den ersten Teil der Kirchenordnungen des Briefes s. die Inhaltsübersicht; dieser Abschnitt wird 3 15 unterschrieben *πὼς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*; von da aus versteht man, wieso der Verf. die Weisung in das traditionelle Haustafelschema kleidet, dieses in eigenartiger Weise abwandelnd s. HvCampenhausen Polykarp S. 32. 1—7 bilden die Einleitung zur Tafel. Diese Vorschriften enthalten mehr Mahnung an die, die es angeht, als an Timotheus — das hängt mit dem literarischen Charakter der Briefe zusammen. Die briefliche Einkleidung, wonach alle *παράγγελαι* als von Timotheus durchzuführende Vorschriften dargestellt werden, hat einen sachlichen Zweck. Diesem dient schon das vorangestellte „Zäsurstück“ 1 18—20. Die Kirchenordnung empfängt auf diese Weise direkte apostolische Autorität, welche ihrerseits durch die kerygmatische Tradition sanktioniert ist; vgl. die Lesart in 1 *παρακάλει οὖν* D*G. Es handelt sich um Anordnungen für das Gemeindeleben, zunächst über das Gebet. Da es ausgeschlossen ist, daß *ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων* nur zu *εὐχαριστίας* gehört, so muß es mit allen vier Substantiven verbunden werden; es wird also zu Fürbitte und Dank mit universaler Ausrichtung

aufgefordert s. die Begründung 2 4 und Ign Eph 10 1. Die auf den ersten Blick befremdende Vorstellung des „Dankens für alle Menschen“ wird erklärt, wenn man im Dankgebet das selbstverständliche Korrelat zum Bittgebet sieht (s. Phil 4 6), in welchem die Bitte „für alle“ fester Topos ist s. zu 2; man kann auch die zu I Th 3 9 Col 1 12 besprochene Vorstellung heranziehen, daß das Dankgebet — zumal das kultische — selbstverständliche Leistung an Gott sei, die seine δόξα mehre s. GHBoobyer „Thanksgiving“ and the „Glory of God“ in Paul, Diss. Heidelberg 1929, wo der religionsgeschichtliche Ort dieser Vorstellung aufgezeigt ist. Ein Beispiel für ihre Anwendung in einem bestimmten Fall bietet Hermas sim II 6 ὁ πένης δὲ ἐπιχορηγούμενος ὑπὸ τοῦ πλουσίου ἐντυγχάνει αὐτῷ, τῷ θεῷ εὐχαριστῶν ὑπὲρ τοῦ διδόντος αὐτῷ (vorausgesetzt ist dabei, daß der Arme reich an Gebetskraft ist und davon zum Wohle des Reichen Gebrauch macht). Die verschiedenen Termini für „Gebet“ wollen nicht systematisch unterschieden werden, wie es Origenes Orat 14 2 p. 331 Koetschau tut; sie bieten auch keine vollständige Liste — es fehlt z. B. ἱκεσία s. I Cl 59 2. Das hier, 4 5, Herm mand V 1 6 X 3 2 f. XI 9 belegte Wort ἐντευξις kennen wir als Terminus für „Eingabe“ aus den Papyri. Vgl. dazu Mitteis-Wilcken Grundzüge und Chrestomatie der Papyrskunde II 1 1, 1912, 12 ff., RLaqueur Quaestiones epigraph. et papyrol., Diss. Straßbg. 1904, 8 ff., UWilcken Archiv f. Papyrusforschung IV, 1908, 224, ADeißmann Bibelstudien 117, FPreisigke Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden s. v. Die Aufforderung zum Gebet ist durch eine katechetisch klingende Wendung eingeleitet, welche das Prinzipielle vorausnimmt, vgl. Herm mand I 1 vis V 5. 2 βασιλεύς ist im Osten die Bezeichnung für den römischen Kaiser vgl. IG III 12 15. 17 CIG II 2721 11 Jos Bell III 351 IV 596. 598 V 563; viele andere Beispiele bei EMagie De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis 1905, 62; vgl. im Urchristentum außer unserer Stelle I Petr 2 18. 17 (Apc 17 9) I Cl 37 3 Aristides Apol I Justin Apol I 14 4 Athenagoras Suppl 1. Die Versuchung liegt nahe, den Plural βασιλεῖς als Einbeziehung des Mitregenten zu verstehen und demgemäß die Abfassung des Briefes erst nach 137 anzusetzen vgl. Justin Apol I 14 4 ὑμέτερον ἔστω ὡς δυνατῶν βασιλέων ἐξετάσαι εἰ ἀληθῶς ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν Athenagoras Suppl 2 1 (so schon FCBaur Pastoralbriefe 126 f.). Aber abgesehen davon, daß chronologische Schlüsse aus einer vereinzelt und keineswegs sicher beweisenden Wendung überhaupt mißlich sind, so bilden die Beziehungen der Apologien auf ihre Adressaten keine erklärenden Parallelen zu unserem Text. Eher sind als solche zu brauchen die allgemeineren Sätze Pol 12 3 *orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus* Justin Apol I 17 3 βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες. In beiden Fällen erklärt sich der fragliche Plural aus der Parallelität mit der folgenden Pluralform und vor allem aus der Absicht, den Satz möglichst allgemeingültig zu formulieren; er hängt also mit dem traditionellen Charakter der Fürbitte für die Obrigkeit zusammen. *Pro salute imperatorum* ist feste Formel für Opfer zugunsten der Herrscher (FDölger Antike und Christentum III 1923 117 ff.). Spicq z. St. denkt außer an den Kaiser auch an die Klientelkönige des Ostens; dafür spricht die angeführte Parallele Pol 12 3; zur Stellung des βασιλεύς als Inbegriff der Souveränität EBickermann Institutions des Séleucides 1938, 5 ff.; FCumont L'Égypte des astrologues 1937, 25 ff. ἐν ὑπεροχῇ εἶναι oder κείσθαι bezeichnet im hellenistischen Griechisch die angesehene Stellung vgl. Fränkel

Inscr. v. Pergamon 252 19 f. τοὺς δη/μοτικούς μηδὲν ἥσσον τῶν | ἐν ὑπεροχῇ ὄντων II Macc 3 11 ἀνδρὸς ἐν ὑπεροχῇ κειμένου epArist 175 παρὰ βασιλέων ἢ πόλεων ἐν ὑπεροχαῖς. Es liegt nahe, die Erwähnung der Obrigkeit an dieser Stelle aus dem Haustafelschema zu erklären, zumal sie neben der Erwähnung „aller Menschen“ steht vgl. Stob Ecl IV 27 23 Epict II 17 3 Philo Post Cain 181. Aber dieser Topos ist in den urchristlichen Tafeln nicht fest; Rm 13 wie der mit den Paststrukturverwandte Pol 12 3 bringen ihn außerhalb einer Tafel; er hängt vielmehr mit dem liturgischen Gebetsbrauch zusammen vgl. I Cl 60 f.

DAS GEBET FÜR DIE HEIDNISCHE OBRIGKEIT ist bei den Juden zum erstenmal durch den im Esrabuch aufbewahrten Erlaß des Darius belegt, wenn derselbe echt ist s. EdMeyer Entstehung des Judentums 1896, 50 ff., WRudolph Esra und Nehemia (Hdbch z. AT) 1949, 59. Vgl. für die persische Sitte Herodot I 132 ἐωντῶ μὲν δὴ τῶ θύοντι ἰδίῃ μόνῳ οὐ οἱ ἐγγίγνεται ἀρᾶσαι. ἀγαθὰ, ὃ δὲ τοῖσι πᾶσι Πέρσῃσι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῶ βασιλεῖ. Darius bestimmt nach jenem Erlaß in betreff des jüdischen Tempels und seiner Priester (LXX II Esr 6 9 f.) καὶ ὃ ἂν ὑστέρημα, καὶ νιὸς βοῶν καὶ κριῶν καὶ ἀμνούς εἰς ὀλοκαντώσεις τῶ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ, πυρούς, ἄλας, οἶνον, ἔλαιον, κατὰ τὸ ἔθιμα ἱερέων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ, ἔστω διδόμενον αὐτοῖς ἡμέραν ἐν ἡμέρᾳ, ὃ ἐὰν αἰτήσωσιν, ἵνα ᾗσιν προσφέροντες εὐωδίας τῶ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ προσεύχωνται εἰς ζωὴν τοῦ βασιλέως καὶ τῶν νίων αὐτοῦ. Baruch 1 10 ff. behauptet — vielleicht in aktuellem Interesse — die Entstehung dieser Opfer- und Gebets- sitte bereits für die Exilszeit unter Nebukadnezar vgl. auch LXX Jer 36 7. Das Opfer für die heidnische Obrigkeit wird weiter ep Arist 45, I Macc 7 33, Jos Bell II 197. 408 ff., Philo Leg Caj 157. 317 erwähnt; Gebete in den Synagogen und Gebetsstätten nennt Philo Flacc 49 τοῖς πανταχόθι τῆς οἰκουμένης Ἰουδαίους ὁρμητήρια τῆς εἰς τὸν Σεβαστὸν οἶκον ὁσιότητος εἶναι αἱ προσευχαὶ ἐπιδηλῶς vgl. Pirke Aboth III 2: R. Chananja, der Oberste der Priester, sagt: Bete für den Frieden der Obrigkeit (מלכות), denn wenn nicht die Furcht vor ihr (vorhanden wäre), hätten wir schon einer den andern lebendig verschlungen, weiter die Inschrift von Schedia Dittenberger Or II 726 ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλείσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναι- κὸς καὶ τῶν τέκνων τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι. S. Schürer I 483 f. II 360 ff. III 460. 462. Die besondere Bedeutung dieser Sitte gerade bei den Juden ist deutlich: sie ist das Äquivalent für den Kaiserkult und somit wichtigstes Zeichen loyaler Gesinnung. Daß die Sitte im Christentum ihre Fortsetzung fand, war darum nicht selbstverständlich, weil die Christen ja gerade durch den Kaiserkult in schwersten Konflikt gebracht wurden. Das Christentum hatte allen Grund, staatsfeindlich zu sein, und die Apc beweist, daß eine solche Stimmung tatsächlich in gewissen Kreisen lebendig war. Aber das NT bezeugt auch das Vorhandensein loyaler Gesinnung gegenüber dem Staat und seinen Beamten vgl. außer unserer Stelle Rm 13 1 ff. I Petr 2 14. 17 Tit 3 1 und die Schilderung der Acta von der Stellung der staatlichen Organe zum Urchristentum (andere Berührungspunkte zwischen Past und Act s. zu I 1 13 6 11 II 5 4 17). Die Gedanken, die Paulus Rm 13 1 ff. ausspricht, mögen dabei mitgewirkt haben, außer ihnen aber sicher noch Gründe der Missionspraxis, der Apologetik, des bloßen Autoritätsglaubens; sachliche Voraussetzung der breiten Ausbildung dieses Gedanken- komplexes ist die Umstellung von eschatologischer Welthaltung auf kirchliche Existenzform in der sich dehnenden Welt; dadurch finden die jüdische Übung wie Ideen der populären Staatsideologie Eingang. Auf Analogie in anderen Kulte läßt Apuleius Metamorph XI 17 schließen: *fausta vota praefatus* (der *grammateus* bei der Tempelfeier der Isismysterien) *princi- pi magno senatuique et equiti totoque Romano populo*. Doch setzt die Rezeption solcher Bitten in den Mysterienkulten wohl die Ausbildung der Staatsideologie seit dem 2. Jhdt. voraus. Den historischen Anknüpfungspunkt für das christliche Gebet bot jedenfalls die synagogale Praxis. Gebete dieser Art werden genannt Pol 12 3 Justin Apol I 17 3 Theophilus Ad Autol I 11 Tertullian Apol 30. 39 u. a. Vgl. dazu WMangold De ecclesia primaeva pro Caesaribus ac magistratibus Romanis preces fundente (Bonner Univ.-Progr. 1881), AHarnack Mission *

I 1924, 272 f., RKnopf Nachapostolisches Zeitalter 1905, 107 f., ders. zu I Cl 61; LBiehl Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich 1937, GKittel Christus und Imperator 1939, MDibelius Rom und die Christen im 1. Jhdt., SAH 1941/42, OEck Urgemeinde und Imperium 1940, Bartsch 34f. Den Inhalt des betr. Gebets in Karthago gibt Tertullian Apol 30 an: *precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus; vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecunque hominis et Caesaris vota sunt* (s. auch ebda 39).

Der Wortlaut einer solchen Fürbitte ist uns in dem Gemeindegebet I Cl 61 erhalten: *τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς σὺ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας [αὐτοῖς] διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου κράτους σου, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, μηδὲν ἐναντιούμενους τῷ θελήματί σου· οἷς δός, κύριε, ὑγίειαν, εἰρήνην, δόμον, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως . . . σὺ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλὴν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἱλαῶ σου τυχάνωσιν.* Es fehlt jede Andeutung, als werde hier um die Bekehrung der Obrigkeit gebetet (trotz I Cl 59 4; auch Ign Eph 10 ist nicht dagegen anzuführen; zu I Cl 59 4 anders Bartsch 45 A 27) s. Knopf z. St.; Inhalt ist vielmehr, wie in den jüdischen Vorbildern, ihr Wohlergehen. Der Schluß des Gebets in I Cl zeigt, wie der Finalsatz an unserer Stelle aufzufassen ist s. Theodoret III p. 647 Schulze *ἐκεῖνον γὰρ πρωτανευνότιον εἰρήνην, μεταλαγχάνομεν καὶ ἡμεῖς τῆς γαλήνης* vgl. auch Athenagoras Suppl 37 1 *εὐχόμεθα ἵνα . . . αὐξήνῃ δὲ καὶ ἐπίδοσιν καὶ ἡ ἀρχὴ ὑμῶν . . . λαμβάνῃ. τοῦτο δ' ἐστὶ καὶ πρὸς ἡμῶν, ὅπως ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγοιμεν.* Man kann dabei zweifeln, ob der Finalsatz noch zur Bitte gehört (AFridrichsen Serta Rudbergiana 1931, 26 ff.; das Ganze sei eine *ἐιτενξις*, die oft den Gedanken ausdrückt: wenn der Herrscher die Bitte erfüllt, kann der Bittsteller so leben, wie es von ihm verlangt wird) oder bereits Mahnung an die Leser ist. Tit 2 11–14 ermöglicht keine Entscheidung; Pol 12 3 und die beiden eben zitierten Stellen sprechen eher gegen Einbeziehung des *ἵνα*-Satzes in die Bitte. Das in diesem Satz ausgesprochene Ideal des ruhigen Lebens — Philo nennt es Vit Mos II 235 den *βίος ἀπραγμών καὶ ἰδιώτης* — wird mit Worten geschildert, die zwar im NT auffallen, in der Umwelt aber mehrfach begegnen s. CIG III 5361 13 f. (jüd. Inschr. v. Berenice) *ἐν τε τῇ ἀναστροφῇ ἡσύχιον ἥθος ἐνδεικνύμενος*, Zusatz zu Esth 3 13 B 2 nach A *τὴν τε βασιλείαν ἡρεμον καὶ πορευτήν*, Dittenberger Or II 519 9 ff. (Bittschrift an den Kaiser Philippus Arabs und seinen Sohn — beide heißen *βασιλεῖς!*) *πάντων ἐν τοῖς μακαριωτάτοις ὑμῶν καιροῖς, εὐσεβέσ[τατοι καὶ ἄλγ]πότητοι τῶν πώποτε βασιλέων, ἡρεμον καὶ γαλήνῳ τὸν βίον δια[γόντων]*, Philo Conf Ling 43 *εὐδίων καὶ γαλήνῳ βίον ζῶσιν*, Rer Div Her 285 *γαλήνῳ καὶ εὐδίων κησάμενος βίον. εὐσέβεια* und *σεμνότης* sollen offenbar das Ideal bürgerlich-ehrbaren Lebens illustrieren; die Parallele *σεμνότης* macht es unwahrscheinlich, daß *εὐσέβεια* auf das Verhalten gegen die Obrigkeit geht. Beide Ausdrücke zeigen den hellenistischen Sprachcharakter der Past; *εὐσέβεια* steht im NT nur in Schriften mit bemerkenswert hellenistischem Wortschatz, nämlich außer den Past in Act und II Petr. Und unter den 59 Stellen, die in der LXX-Konkordanz unter *εὐσέβεια* genannt werden, gehören 47 in das IV Makkabäerbuch! So selten *εὐσέβεια* also sonst in der griechischen Bibel ist, so häufig erscheint es in den Inschriften vgl. etwa den Index von Dittenberger Or. Und zwar bezeichnet es so-

3 keit. So ist es recht und wohlgefällig vor Gott, unserem Erretter, der will, daß
4 alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

wohl die Erfüllung spezieller kultischer Pflichten als auch das gottgefällige Verhalten im allgemeinen. So begegnet *εὐσέβεια* in den Ehreninschriften häufig bei der so beliebten schematischen Aufzählung von Tugenden, neben *ἀρετή*, *δικαιοσύνη*, *καλοκάγαθία* usw. In diesem Sinn ist es auch hier gemeint (s. auch zu Tit 2 11–14) vgl. den ähnlichen Gebrauch von *δοσιότης* I Cl 60 2. *σεμνότης* bezeichnet die Ehrwürdigkeit heiliger Dinge (II Macc 3 12 ep Arist 171) sowie die äußere (vom Bart Epict I 16 18) und innere Anständigkeit (ep Arist 5) vgl. Dittenberger Syll II 807 11 ff. *παραγενόμενος | εἰς τὴν πατρίδα ἀνάλογον πεποιήται τὴν ἐπιδημίαν τῇ περὶ ἑαυτὸν ἐν πᾶσι σεμνότητι*, Or II 567 19. Hier ist also mit beiden Substantiven offenbar das Gott und Menschen wohlgefällige Verhalten gemeint. Vgl. I Cl 62 1 *τοῖς θέλονσιν ἐνάρετον βίον εὐσεβῶς καὶ δικαίως διενθύνειν*, Jos Ant 375 (der Essener Menaem an Herodes, als er ihm die Herrschaft weissagt) *ἄριστος γὰρ ὁ τοιοῦτος λογισμός, εἰ καὶ δικαιοσύνην ἀγαπήσειας καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσέβειαν, ἐπιεικεῖαν τε πρὸς τοὺς πολίτας*. Spicq will den Begriff der *εὐσέβεια* stärker in Relation zum römischen Begriff der *pietas* und dessen politischem Sinn verstehen s. seinen Exk. VI (S. 125 ff.) und zu *pietas* ThUlrich Hist. Unters. VI 1930. Weitere Lit. bei Bauer s. v. und ThWbch V 488. Wfoerster NTS 5, 1959, 213 ff.; Ders ThWbch VII 175 ff.

An dieser Stelle wird in bezeichnenden und, wie oben gezeigt ist, in geläufigen Worten das IDEAL CHRISTLICHER BÜRGERLICHKEIT geschildert, auf das die Past immer wieder Bezug nehmen. Wenn man sehen will, wie sehr diese geruhige Existenz absticht von dem kampfreichen Dasein des Paulus, so vergleiche man unsere Stelle mit der Schilderung, die der Apostel II Cor 11 23–33 von den Nöten und Gefahren seines Lebens gibt. Pl lebt in der Spannung zwischen dieser und der Gotteswelt; er hat das Pathos dieser Existenz als Bürgerschaft des anderen Reiches freudig bejaht II Cor 6 4–10. Der Verf. der Past sucht sich ein Leben in dieser Welt, wenn auch aus christlichen Grundsätzen heraus, zu gestalten; er wünscht, sich der Welt einzugliedern; so ist ihm die Ruhe des gesicherten Lebens ein Ziel für die Christen. Die Lehre ist „vernünftig“ s. den Exkurs zu I 10, rühmt sich des allgemeinen Beifalls und der Herkunft aus der Überlieferung (II 2 3 14–17 Tit 1 9), besteht in „Erkenntnis der Wahrheit“ s. zu I 23.4 und weiß vom Nutzen der Frömmigkeit I 4 8 66. Lehrer, die Streit erregen oder auf besondere persönliche Wirkungen ausgehen (II 3 6 43), sind schon ob dieser Abweichung von der gebotenen Nüchternheit verdächtig. — Auch die Schilderung des Lebensideals verrät trotz der Stelle Tit 3 3, die wohl traditionelle Gedanken wiedergibt, nichts von der Verlorenheit, aus der nach den echten Paulusbriefen der Glaube errettet. Einzig die Schilderung der Todesbereitschaft in II Tim ragt aus dem Bezirk des normalen bürgerlichen Tugendlebens heraus. Allerdings ist diese Ausnahme für die Beurteilung der „Bürgerlichkeit“ nicht zu übersehen: diese findet ihre Grenze an der Situation des Bekennens, vgl. die politische Apologetik des Lukas, die dem Staat unermüdlich die Loyalität der Christen versichert, sich aber dieser Grenze genau bewußt ist (s. HConzelmann, Die Mitte der Zeit 1962, 128 ff.). Hier wie dort dient die bürgerliche Ethik der Regulierung der Zeit bis zur Parusie, die nicht mehr als kurz empfunden wird. Die Faktoren der Regulierung: das gute Gewissen s. Exkurs zu I 15; das christliche Leben zielt ab auf gute Werke s. zu I 2 10, Glaube und Liebe s. zu I 1 14, Frömmigkeit und Ehrbarkeit s. zu I 2 2 Tit 2 12. In dieses Leben soll der Christ hineinwachsen dank der Erziehung durch die Gnade (Tit 2 11) und die Schrift (II Tim 3 16). Bezeichnend für dieses Lebensideal ist die relative Häufigkeit des Wortes *σώφρων* und seiner Verwandten: neunmal begegnet die Wortgruppe in den Past, im ganzen übrigen NT nur sechsmal (davon gehen

noch zwei Stellen ab, die geheilte Dämonische bezeichnen). — Eine „besonnene“ Mäßigung charakterisiert auch die Stellung zu den Lebensgütern: die Askese der Gnostiker wird verworfen; alle Speise soll mit Dank genossen werden I Tim 4 3 ff.; vor übermäßigem Wein- genuß wird gewarnt I Tim 3 8. Tit 1 7 23, der mäßige wird empfohlen I Tim 5 23; jugendliche Begierden sind zu fliehen II Tim 2 22, aber die jungen Frauen sollen heiraten I Tim 5 14 s. auch I Tim 3 2 Tit 1 6; vor den Gefahren des Reichtums wird gewarnt, Genügsamkeit wird empfohlen I Tim 6 6–10, aber ein gewisser Besitz in der Gemeinde wird vorausgesetzt I Tim 6 17–19 s. auch 5 16. — Als deutlichstes Zeichen einer Verchristlichung der Welt aber erweist sich eine entstehende Familienethik, die über die Weisungen der Haustafeln (s. den Exkurs zu Col 4 1) wesentlich hinausgeht (vgl. dagegen die eschatologischen Gesichtspunkte, die bei Paulus auf diesem Gebiet dominieren s. W GKümmel in Neutest. Studien für Bultmann 1954, 275 ff.); es gibt bereits eine Art religiöser Familientradition II Tim 1 3. 5 3 14 f., und dem Beispiel des Onesiphoros ist zu entnehmen, daß die Frömmigkeit des Vaters den Seinen zugut kommt II Tim 1 16. So wird nun auch die Sorge für die bejahrten Familienglieder als besondere Christenpflicht betont I Tim 5 4. s. 16, ebenso aber auch die Erziehung der Nachkommen zu gläubigen und gehorsamen Christen I Tim 3 4. 12 5 10 Tit 1 6 (s. die *ἐν Χριστῷ παιδεία* I Cl 21 s); vgl. W Jentsch Urchristliches Erziehungsdenken 1951, G Bertram ThWbch V 596 ff. Die Pflicht, Kinder zu gebären, wird christlich motiviert I Tim 2 15 5 14 und tritt gleichwertig neben die anderen Frauenpflichten, Zucht, Zurückhaltung, Gehorsam I Tim 2 9 ff., und zur Erfüllung dieser Pflichten sollen die jungen Frauen von den alten angehalten werden Tit 2 4 f. — Dies alles aber wird nicht als vulgäre Ethik reproduziert, sondern mit christlichen Gedanken neu motiviert und um der Kirche willen befohlen. Die Bedeutung der Past beruht nicht zum mindesten darin, daß sie im Kanon die einzige Urkunde einer solchen christlich-bürgerlichen Lebensgestaltung darstellen. Für ein geschichtliches Verständnis genügt es nicht, einfach mit der Ethik Jesu oder des Paulus zu konfrontieren. Es gilt, die gewandelte Situation der Kirche zu berücksichtigen und die Past (zusammen mit dem gleichzeitigen Schrifttum, Lukas, Apost. Väter) im Zusammenhang des Strukturwandels zu verstehen, der sich mit der Umstellung auf langwährende Existenz in der Welt ergeben muß. Hält man sich die andere Möglichkeit vor Augen, sich mit dem Verbleib in der Welt vorläufig abzufinden, die gnostische, so versteht man diese Bürgerlichkeit als echte Darstellung des Seins in der Welt auf Glauben, wenn auch zweifellos die Dialektik der eschatologischen Existenz nicht mehr in ihrer ursprünglichen Schärfe verstanden ist.

3. 4. Die Ausdehnung der Fürbitte wird mit dem universalen Heilsplan Gottes (! nicht Christi) begründet, vgl. Epict III 24 2 *ὁ γὰρ θεὸς πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ εὐδαιμονεῖν, ἐπὶ τὸ εὐσταθεῖν ἐποίησεν*, OdSal 9 13 *und will, daß ihr gerettet werdet*; wegen des folgenden *σωθῆναι* steht *σωτήρ*; dies Wort hat hier also seinen eigenen Klang und ist nicht bloßer Titel s. Exkurs zu II 1 10. *ἐπίγνωσις ἀληθείας* ist eine Formel der Past für das Christentum bzw. die Bekehrung zum Christenglauben; sie wird nicht erklärt noch näher bestimmt, sondern in dieser ganz bestimmten Bezogenheit vorausgesetzt und tritt so Tit 1 1 ebenfalls neben *πίστις*, während sie II Tim 2 25 3 7 zur Umschreibung des vollen Heilsstandes dient. Zur Bedeutung vgl. MDibelius *Ἐπίγνωσις ἀληθείας* in Neutestam. Studien für Heinrici 1914, 176 ff., RBultmann ThWbch I 244 und 706 f. Die Herkunft des Ausdrucks ist nicht in der mystischen Terminologie zu suchen, sondern im hellenistischen Judentum mit seinem reichen Vorrat griechischer, rationaler Begriffe, die nun eine charakteristische Umbildung erfahren: hinsichtlich des Inhalts wird das supranaturale Element stark akzentuiert; „rational“ aber ist die Anwendung als Erkenntnisprinzip gegen Mißverstehen und Mißbrauch. Da die „Erkenntnis der Wahrheit“ jedermann zugänglich sein sollte,

5 Denn einer ist Gott, und einer ist Mittler zwischen Gott und Menschen, der
 6 Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld für alle gegeben hat, das Zeugnis
 7 zu seiner Zeit! Sein Herold und Apostel zu sein, bin ich eingesetzt — ich rede
 die Wahrheit und lüge nicht — als Lehrer der Heiden in Glauben und Wahr-

kann gerade in diesem Zusammenhang die Sendung der christlichen Botschaft an alle hervorgehoben werden. Von „Allversöhnung“ kann nicht die Rede sein (gegen WMichaelis Die Versöhnung des Alls 1950 vgl. JSchneider ThLZ 77, 1952, 158 ff.). *ἐπιγνώσις* bezeichnet nicht nur das rationale Begreifen, sondern auch die Anerkennung, wie *ἀλήθεια* nicht nur der theoretisch zu erfassende Tatbestand ist, sondern die Verwirklichung einschließt. Unser Ausdruck steht technisch für die Bekehrung Hebr 10 26 vgl. auch II Jo 1 und Philo Spec Leg *μεταναστὰς εἰς ἀλήθειαν* (vom Übertritt zum Judentum). 5. ¶ Was nun folgt, ist nicht leicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden; es heißt nicht wie I Cor 8 6: ein Gott und nicht viele, sondern eher im Rückblick auf *πάντες*: weil ein Gott ist, sollen alle gerettet werden (verwandt ist Rm 3 30 Eph 4 6). Diese Verbindung erscheint jedoch sekundär, und der Satz erklärt sich wohl am besten durch die Annahme, der Autor lasse den Gedanken in eine feierliche Formel auslaufen s. zu Eph 4 5. 6 und ENorden Agnostos Theos 1913, 381. Dann gehören auch die Worte unserer Stelle zur großen Zahl der *εἰς-θεός*-Formeln s. zu Eph 4 5. 6 und vgl. EPeterson *EIC ΘΕΟC* 1926, 254 ff.; *εἰς* ist als Prädikat zu fassen s. noch Peterson 134. 227 ff.; AOepke ThWbch IV 623. Wenn es sich um ein Zitat handelt, ist dieses zunächst ohne Rücksicht auf den Zusammenhang zu erklären, und man braucht die einzelnen Aussagen nicht aus antignostischer Polemik entworfen zu denken. Der Form nach liegt nicht ein „Bekenntnis“ vor, sondern ein liturgisches Stück, wie Stil und Inhalt anzeigen. Der Umfang ist nicht sicher zu bestimmen; gehört *τὸ μαρτύριον κτλ.* noch zum Zitat oder ist es Ergänzung des Verf.? s. Easton z. St., der einen Fünfzeiler annehmen will. Die Kombination von Aussagen über Gott (speziell auch der *εἰς-θεός*-Prädikation) und über Christus ist alt, wenn auch in der Frühzeit bei weitem nicht so verbreitet wie die „eingliedrige“ christologische Aussage (OCullmann Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse 1943; zur Entstehung der Zweigliedrigkeit S. 36 f.; vgl. weiter HLietzmann ZNW 22, 1923, 268 ff., EvDobschütz Journ of Bibl Lit 50, 1931, 117 ff.) s. I Cor 8 6, wo Paulus eine entsprechende Formel voraussetzt und kommentiert. Für die weitere Ausführung des ersten „Artikels“ vgl. I Tim 6 13 (HLietzmann ZNW 21, 1922, 6 f.); die Aussage über Christus kann die Person oder das Werk betreffen. In Liedern und liturgischen Stücken scheint das erstere zu dominieren; beides wird dann in der Weise kombiniert, daß die Werkaussage untergeordnet und als Interpretation der Personaussage verstanden wird vgl. RBultmann ThLZ 74, 1949, 41 und als das klassische Beispiel den 2. Artikel des Romanum/Apostolicum, dazu EvDobschütz Das Apostolicum 1932, 45. Daß der Erlöser göttlichen Wesens ist, besagt die *εἰς*-Prädikation. Der Begriff des *μεσίτης* hat neben der juristischen auch kosmologische und soteriologische Bedeutung vgl. Philo Vit Mos II 166 von Moses, dem Gott auf dem Berge den Götzendienst des Volkes verkündet *καταπλάγεις δὲ καὶ ἀναγκασθεὶς πιστεύειν ἀπίστοις πράξεσιν οἷα μεσίτης καὶ διαλλακτῆς οὐκ εὐθὺς ἀπεπήδησεν, ἀλλὰ πρότερον τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας*

καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνώμην τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος (im folgenden heißt Moses ὁ κηδεμών καὶ παραιτητής) mit Rer Div Her 206 (Mose) „καὶ γὰρ εἰστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἑμῶν“ (Deut 5 5) οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ἑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἁγίων, ἀμφοτέρους ὀμνεύων. Entsprechendes gilt von der viel verhandelten Stelle Plutarch Is et Os 46 p. 269 E διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν (dazu AOepke ThWbch IV 608 ff.; vgl. überhaupt zum Begriff ebda S. 202 ff., s. auch zu Gal 3 19. 20 Hebr 8 6, HSchlier Der Brief an die Galater¹² 1961, 151 ff.). Obwohl an unserer Stelle im Gegensatz zum Hebr die διαθήκη nicht genannt ist, wird auch hier von der Bedeutung „Bundesmittler“ auszugehen sein, wie der Kontext ergibt, vgl. Test Dan 6 2 (vom Engel, der mit seiner Fürbitte für Israel eintritt) *ὅτι οὐτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*. Die Zusammenstellung mit *ἄνθρωπος* läßt fragen, ob im Hintergrunde der kosmologische Erlösermythus mitschwingt; eine Verbindung mit dem Bundes- und Opfergedanken ist er auch im Hebr eingegangen s. EKäsemann Das wandernde Gottesvolk 1938; vgl. dazu Od Sal 41 9 ff. (Übs. von WBauer): *Denn der Vater der Wahrheit gedachte meiner, er, der mich bereitete am Anfang . . . Und sein Wort ist mit uns auf unserem ganzen Wege. Der Erlöser, der lebendig macht und nicht verwirft unsere Seelen, der Mann, der erniedrigt wurde und erhöht wurde um seiner Gerechtigkeit willen, der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollkommenheit seines Vaters . . . Der Gesalbte ist in Wahrheit einer, und er war bekannt vor der Gründung der Welt, der lebendig machen wird die Seelen in Ewigkeit durch die Wahrheit seines Namens*. Vgl. RAbramowski ZNW 35, 1936, 44 ff. An unserer Stelle ließe sich freilich dieser Zusammenhang höchstens noch erschließen; ausgearbeitet ist nur der Versöhnungsgedanke. Auch von Präexistenz ist nicht die Rede (bes. HWindisch ZNW 34, 1935, 213 ff. bestreitet, daß daran gedacht sei). Der *ἄνθρωπος*-Titel wird durch den angeschlossenen Passus interpretiert. Im Unterschied zu Phil 2 6 ff. wird das Heilswerk nicht durch die als Gehorsam verstandene kosmische Deszendenz vollbracht, sondern durch die im Sinne des Lösegeldgedankens verstandene Selbsthingabe: ἡ ἀντίλυτρον, verstärktes *λυτρών*, ist Orphica Lithica 593 p. 129 Abel belegt (s. auch Bauer s. v.); es liegt wohl nicht Zitat von Mc 10 45 vor, sondern eine hellenistisch gefärbte Variante dieses Wortes (zum hellenistischen Charakter JoachJeremias Judaica 3, 1948, 249 ff.). Zum Gedanken vgl. die verwandte Stelle Tit 2 14 und zu Mc 10 45; VTaylor The Atonement in NT Teaching² 1945, 45 ff. Wenn eine Formel vorliegt, ist die Frage müßig, an wen nach der Meinung des Verf. das Lösegeld bezahlt sei. Daß im Hintergrund der Gedanke an den Rechtsstreit Gottes mit dem Satan stehe (RAsting Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum 1939, 631 f.), ist durch nichts angedeutet; vgl. vielmehr Rm 3 24 ff. und zu dem Gedankenkomplex Versöhnung/Opfer/Bundeserneuerung EKäsemann ZNW 43, 1950/51, 150 ff. τὸ μαρτύριον ist Apposition zu dem in ὁ δούς liegenden δίδοναι s. zu Rm 12 1. καιροῖς ἰδίους steht von der Natur I Cl 20 4 γῇ κνοφοροῦσα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῖς ἰδίους καιροῖς vgl. 20 10, ist in den Past aber hier, 6 15 Tit 1 3 ein heilsgeschichtlicher Terminus, der ursprünglich die in den Verheißungen angegebene Zeit Gottes meint. 7 Eine ähnliche Anknüpfung Eph 3 7. Dort wie hier ist der Heidenapostolat richtig als der eigentliche Beruf des Paulus betont, hier ist diese Gewißheit durch eine feierliche Versicherung unterstrichen, die auffällt, weil sie dem Timotheus gegenüber bei diesem Thema überflüssig erscheint. Vielleicht ist die Stelle Rm 9 1 nachgebildet.

- 8 heit. Was nun das Beten anlangt, so wünsche ich, daß die Männer allerorten heilige Hände emporheben, ohne an Zorn und Streit zu denken. Ebenso sollen
9 die Frauen tun, in würdiger Haltung, keusch und züchtig, (und) sollen sich nicht mit Haarflechten und Gold schmücken, (noch mit) Perlen oder kostbaren

Jedenfalls liegt wieder das Schema von 1 15 vor: Verknüpfung der objektiven Offenbarung mit dem Verkünder; für den Offenbarungsbegriff der Past ist die ausdrückliche Nennung der Vergegenwärtigung durch die Predigt konstitutiv, wie für Eph die Nennung der Kirche im analogen Zusammenhang, vgl. dazu HWindisch ZNW 34, 1935, 213 ff. κῆρυξ heißt Paulus auch I Cl 5 6; es kann einfach bedeuten „Prediger“ s. zu II Petr 2 5. Im griechischen Vereinswesen kommt κῆρυξ als Bezeichnung eines Funktionärs vor, der wenigstens an manchen Orten die Aufgabe hat, die beschlossenen Ehren zu verkünden, vgl. CIG II 2525^b₃₁ (Rhodos), IG XII 1, 890¹⁵ (Netteia), Lebas Voyage archéol. en Grèce etc. II, explications, sect VI p. 203 f. no 341 a 3 (Tegea) und dazu FPoland Geschichte des griech. Vereinswesens 1909, 395. Näher liegt es, an die ebenfalls bezeugten sakralen Funktionen zu denken s. die Belege bei Bauer s. v. und GFriedrich ThWbch III 688 ff.; der Kyniker erscheint bei Epict III 22 69 als ἄγγελος, κατὰσκοπος und κῆρυξ τῶν θεῶν. Besonders nahe kommt dem neutest. Gebrauch Corp Herm 4 4. Gen Rabba 30 (18 b) wird Noah als Bußprediger „Herold“ genannt. 8—15 Die Kirchenregel geht nun im einzelnen auf das Beten der Männer und Frauen ein; sie scheint bei dem in 2 1 angeschlagenen Thema zu bleiben; aber es wird bei der Anweisung für die Frauen alsbald fraglich, ob die Worte wirklich dem kultischen Verhalten gelten und nicht einfach eine allgemeine Frauenregel darstellen, die hier auf das Beten angewendet ist s. zu 2 11. 12. In dieselbe Richtung weist die Beobachtung, daß die Anweisungen einigermaßen künstlich in das Haustafelschema eingespannt sind vgl. HvCampenhausen Polykarp 32 f. Nach der generellen Aufforderung zum Gebet, der Zitierung des begründenden Glaubens, der Anführung des garantierenden Apostels folgt die konkrete Anweisung. 8 βούλομαι s. zu 5 14. ὅσοι χεῖρες sind bei den Tragikern die kultisch reinen Hände; vgl. zu ὅσιος „rein“ ERohde Psyche 9. 10 I 1925, 288, Anm. 1, UvWilamowitz Platon I 1920, 61; um die Reinheit der Hände geht es auch in der Sektenrolle IX 15. Diese Reinheit ist auch außerhalb des Christentums sittlich gedeutet worden s. Seneca Naturales Quaestiones III praef. 14 *puras ad caelum manus tollere*. Und in dieser Deutung scheint die Wendung verbreitet gewesen zu sein s. das Heliodor-Fragment bei Galen De antidotis II 7 (XIV p. 145 Kühn) ἀλλ' ὅσας μὲν χεῖρας ἐς ἡέρα λαμπρὸν αἰεῖω | καὶ κακῆς ἀμόλυντον ἔχω κατὰ πάντα λογισμόν, Jos Bell V 380 καθαράς δ' ἀνατείνας τὰς χεῖρας (dazu ASchlatter Die Theologie des Judentums 1932, 111) und I Cl 29 1 προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἀγνάς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἰρόντες πρὸς αὐτόν und besonders deutlich Athenagoras Suppl 13 ὅταν <οὖν> ... ἐπαίρωμεν ὁσίους χεῖρας αὐτῷ, ποίας ἔτι χρεῖαν ἐκατόμβης ἔχει. Der Ton liegt also an unserer Stelle nicht auf der formelhaften Wendung, sondern auf dem Folgenden. Über den Gebetsgestus vgl. LvSybel Christliche Antike I 1906, 256 u. Anm., 258 u. Anm, GAppel De Romanorum precatationibus 1908/9, 194, s. auch Tertullian Apol 30: *illuc (ad caelum) suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis* etc. I Cl 2 3 μετ' εὐσεβοῦς πεποιθήσεως ἐξετείνετε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεόν. χωρὶς ὁργῆς κτλ. vgl. Ph 2 14. Vgl. auch

die eindrucksvolle Darstellung der erhobenen Hände auf der Stele mit dem Rachegebet aus Rheneia (Deißmann LvO 351 ff.) für die Jüdin Heraklea, deren *ἀναίτιον αἷμα* vergossen wurde. Man wird durch *χωρίς ὁργῆς* an Mc 11 25 (Mt 6 14) erinnert; auch der urchristliche Beter hat an solche Herrnworte gedacht s. Did 15 4 τὰς δ' εὐχὰς ὑμῶν . . . οὕτως ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν. διαλογισμοῦ (S^cG 33 Plural) kann sich beziehen auf beim Gebet hindernde, an der Erhöhung zweifelnde Gedanken s. Herm mand IX 1 f. Für diese Erklärung entscheiden sich Theodoret III p. 650 Schulze (*ἀμφιβολίας χωρίς. πιστεύων ὅτι λήψη πάντως ὅπερ αἰτεῖς*) Theodor v. Mops. II p. 91 Swete (*fideli mente minime dubitantes illa accipere quae postulant*). Neuere Ausleger (so BWeiß, Lock, Jeremias) werden durch den Wortsinn und die Parallele *ὁργή* auf die Bedeutung ‚Streit(unterredung)‘ geführt. Man könnte dabei erinnern an Did 14 2 f. πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθῆτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν, αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαρὰν. Diese Stelle mit dem — auch von Theodoret III p. 649 Schulze herangezogenen — Zitat aus Mal 1 11 könnte auch das in unserem Vers etwas unmotiviert *ἐν παντὶ τόπῳ* erklären: man müßte etwa annehmen, daß dieser Ausdruck (wie *οἱ χειρες*) in den Past übernommen sei aus einer älteren Anweisung s. Einleitung Nr. II und daß dort Mal 1 11 zitiert gewesen wäre. Bartsch 47 ff. 9 Zu *ὡσαύτως* ist *προσεύχεσθαι βούλομαι* zu ergänzen, wenn man nicht *ἐν καταστολῇ κοσμίῳ* . . . *κοσμεῖν ἐναντὶς* verbindet (Wohlenberg). Der rhetorische Präpositionswechsel *ἐν* — *μετά*, *ἐν* — *διά* s. zu I Th 1 5 erschwert die Entscheidung. Es ist wahrscheinlich, daß diese Regeln, die hier zweifellos für den Gottesdienst bestimmt sind, ursprünglich das Verhalten der Frauen im allgemeinen betrafen, denn die Begründung 2 13 ff. bezieht sich auf die Stellung des Weibes in der Schöpfung, nicht auf ihr Verhalten im Gottesdienst, und auch die hier unmittelbar folgenden Anweisungen beziehen sich auf die Haltung der Frauen im Leben überhaupt. Wenn Traditionsgut vorliegt, so erklärt sich daraus die Unverbundenheit des Infinitivs *κοσμεῖν ἐναντὶς*. *καταστολή* kann bald Äußerliches bedeuten (Jos Bell II 126 *καταστολή δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὁμοιον τοῖς μετὰ φόβον παιδαγωγουμένοις παισίν* von den Essenern, Is 61 3, Chrysost zu unserer Stelle XI p. 590 Montf. *καταστολήν τί φησι; τουτέστι τὴν ἀμπεχόνην πάντοθεν περιεστέλθαι καλῶς, κοσμίως, μὴ περιέργως*), bald Innerliches (Epict II 10 15 *αἰδῶ καὶ καταστολήν καὶ ἡμερότητα*, Inschr. v. Priene 109 186 f. Hiller v. Gärtringen *τῇ δὲ καταστολῇ καὶ τῇ εὐσχημ[οσύνῃ]*), bald beides (Epict II 21 11 *καὶ ἔρχη μοι καταστολὰς ποιήσας ὡς σοφός*). Da *κοσμίως* in Ehreninschriften gerade als Frauentugend betont wird und da die Sprache der Past mit denen der Inschriften eine gewisse Verwandtschaft aufweist, so wird unser Ausdruck kaum auf die Kleidung einzuschränken sein; s. Inschr. v. Magnesia 162 6 Kern *ζήσαντα σωφρόνως καὶ κοσμίως*, Inschr. v. Herakleia (Bull. de corr. Hell 1898, 496, Zl. 9) *ἡ φιλόσοφος ζήσασα κοσμίως*, Dittenberger Or II 474 A 5 und Philo Spec Leg I 102 s. u. Material bei GDelling Paulus' Stellung zu Frau und Ehe 1931; 131, Bartsch 60 ff. Infolge der Häufigkeit des Adverbiums in solchen Zusammenhängen ist die Lesart *κοσμίως* S^cD*G 33 Origenes entstanden. Zur Verbindung von *κοσμιότης* und *σωφροσύνη* s. zu 3 2. Auch die *σωφροσύνη* wird häufig als Frauentugend genannt und hat dann meist eine besondere Nuance, fast = Keuschheit, s. Philo Spec Leg I 102 *πόρνη μὲν γάρ καὶ βεβήλω σώμα καὶ ψυχὴν οὐδὲ προσελθεῖν ἐᾷ* (scil. ὁ νομοθέτης τὸν ἱερέα),

10 Kleidern, sondern mit dem, was Frauen geziemt, die sich zur Verehrung Gottes
 11 bekennen: mit guten Werken. Die Frau soll lernen, indem sie schweigend (zu-
 12 hört und) sich unterordnet; zu lehren aber erlaube ich der Frau nicht, auch
 13 nicht dem Manne dreinzureden, sondern sie soll stille schweigen. Adam ward
 14 ja (auch) zuerst geschaffen und dann erst Eva. Und es ward auch nicht Adam
 verführt, sondern das Weib erlag der Verführung und geriet in Sünde. Aber ihr
 15 soll Rettung kommen vom Kindergebären, wenn sie (alle) an Glauben, Liebe
 8 und Heiligung festhalten in Zucht. Wahr ist das Wort.

καὶ τὴν ἐργασίαν ἀποθεμένη σχῆμα κόσμιον καὶ σώφρον ὑποδύηται; die πόρνη weiß nach Spec Leg III 51 nichts von κοσμιότης, αἰδώς, σωφροσύνη; Jos Ant XVIII 66 ff. wird an der Paulina, deren Keuschheit betont werden soll, ihr σωφρονεῖν und ihre σωφροσύνη gerühmt. Auch Musonius p. 14 12 ff. Hense σωφρονεῖν μὲν αὖ καλὸν τὴν γυναῖκα, καλὸν δ' ὁμοίως καὶ τὸν ἄνδρα scheint σωφρ. als Frauentugend vor- auszusetzen. Vgl. weiter die Grabstele des Seratus zit. zu I Th 1 s, Inschr. v. Magnesia 162 s. o., s. auch zu Tit 2 4. Zu der Polemik gegen den Putz s. I Petr 3 3 und die dort gegebenen Belege bes. Clem Hom 13 16 Rehm ἡ σώφρων γυνή ὡς νυμφίῳ τῷ νύμφῳ τοῦ θεοῦ κοσμεῖται, ἐνδεδυμένη τὸ σεμνὸν φῶς . . . καλὰ φάρεα ἡμφιέσται τὴν αἰδῶ, καὶ τιμίους μαργαρίτας περιέκειται, τοὺς σωφρονίζοντας λόγους, λευκὴ δὲ τυγχάνει, ὅταν τὰς φρένας ᾗ λελαμπρυνμένη. Außerdem vgl. die Kleiderordnung in der großen Mysterieninschr. von Andania Dittenberger Syll II 736 15 ff., besonders 22 f., wo über die ἱεραὶ γυναῖκες gesagt wird μὴ ἔχτω δὲ μηδεμίαν χρυσία μηδὲ φῶκος μηδὲ ψιμίθιον μηδὲ ἀνάδεμα μηδὲ τὰς τρίχας ἀντεπλεγμένας μηδὲ ὑποδήματα εἰ μὴ πύλινα ἢ δερμάτινα ἱερόντα und das von KWeidinger Die Haustafeln 1928, 65. 67 beigebrachte Material. Der Akzent liegt nicht darauf, daß sich die Frauen (bescheiden!) schmücken sollen, sondern daß der wahre Schmuck nicht der äußere ist. Daß christliche Frauen in besonderem Sinne ἱεραὶ γυναῖκες sind, wird in 10 ausdrücklich betont. ἐπαγγέλλεσθαι „bekennen“ wie Ign Eph 14 2 οὐδεὶς πιστὴν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ und weiter οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι s. auch Lucian Vit auctio 7 τίνα τὴν ἀσκησιν ἐπαγγέλλεται; offenbar soll also in θεοσέβεια das Objekt des Bekennens angedeutet werden; da eine Beziehung auf Christus fehlt, kann man eine schon dem Judentum geläufige Selbstbezeichnung in dem Ausdruck vermuten und Philo Vit Cont 3 (falls die Schrift echt ist) vergleichen οἷς τίνας συγκρίνειν ἄξιον τῶν ἐπαγγελλομένων εὐσέβειαν; s. zu θεοσέβεια die Selbstbezeichnung auf der Sitzplatzinschrift vom Theater zu Milet Deißmann LvO 391 f. τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίων und dazu Schürer III 174 A. 70. Auch die Parallele zu unserer Stelle, I Petr 3 3 ff., mit der diese vielleicht den Ursprung in einer Haustafel gemein hat, erinnert an die ἀγλαὶ γυναῖκες des AT. — Der wahre Schmuck sind die „guten Werke“. Es ist auffällig, daß sie in den Past immer wieder als Zeichen echten Christentums genannt werden, während die echten Paulusbriefe nur den Singular kennen und dementsprechend eine andere Bedeutung des Ausdrucks (s. aber Eph 2 10 Hebr 10 24). Einflüsse jüdischer Paränese mögen dabei mitwirken; aber sie würden nicht aufgenommen werden, wenn die rationale, auf ein verchristlichtes Leben abzielende Auffassung des Christentums sie nicht begünstigte. Vgl. den zweiten Exkurs zu 2 2. 11. 12 Der Kontext läßt dieses Schweigegebot als Anweisung für

den Gottesdienst erscheinen — so BWeiß, Holtzmann, Jeremias, so auch Theodor II 94 Swete und Theodoret III 650 Schulze, die sich dabei auf I Cor 7 16 berufen. Der Parallelismus der beiden Verse hilft bei der Erklärung: ὑποταγή ist die Unterordnung unter das, was die Männer in der Versammlung lehren, ἀνθεντεῖν würde das Gegenteil davon sein, s. Übersetzung. Aber es ist fraglich, ob die Sätze auch ursprünglich für eine Anordnung, die den Gottesdienst betraf, formuliert worden sind s. zu 2 s—15. 9 und die Einleitung Nr. II und ob somit ἀνθεντεῖν hier ursprünglich die allgemeine Bedeutung hatte. Diese wird durch den Lexikographen Moeris p. 54 Pierson sichergestellt ἀντοδίκην (ἀντοδικεῖν) Ἀττικῶς, ἀνθέντην (ἀνθεντεῖν) Ἑλληνικῶς. Wir kennen jetzt auch einen Beleg aus dem I. Jhdt v. Chr.: BGU IV 1208 37 f. (27/26 v. Chr.) καμὸς ἀνθεντηκότος πρὸς αὐτὸν vom festen Auftreten; auch BGU I 103 s. 5 (VI./VII. Jhdt. n. Chr.) und PMasp II 67 151 174 (VI. Jhdt. n. Chr.) kommt das Wort vor, aber in technisch-geschäftlicher Bedeutung. Das Verhältnis unserer Stelle zu I Cor 14 34 f. wird man verschieden beurteilen, je nachdem man die Worte dort für interpoliert hält oder nicht s. z. St. (mit Erg. von Kümmel S. 190 f.) und vgl. HWindisch Christl. Welt 1930, 420 ff. MDibelius Von Stellung und Dienst der Frau im NT, Die Theologin 1942, 33 ff. Zu εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ erg. aus οὐκ ἐπιτρέπω ein βούλομαι. Zum Gedanken vgl. ein Fragment des Komikers Philemon Nr. 132 II p. 519 Kock ἀγαθὴς γυναικὸς ἐστίν, ὃ Νικοστράτη, | μὴ κρείττον' εἶναι τάνδρῳς ἀλλ' ὑπὲρκοον. | γυνὴ δὲ νικῶσ' ἄνδρα κακόν ἐστιν μέγα. Hier freilich ist das Gebot aus jüdischer Paränese übernommen, wie das Folgende zeigt. 13—15 Da der folgende Beweis dem Autor offenbar als selbstverständlich und unanfechtbar gilt (Sir 25 24 ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποτρήσκομεν πάντες vgl. auch I Cor 11 s f. und Kümmel z. St.), so kann er sich mit Andeutungen wie σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας begnügen. Wenn man das im Auge behält, wird die Hypothese glaublich, daß bei ἐξαπατηθεῖσα an geschlechtliche Verführung zu denken sei s. MDibelius Geisterwelt 177 f. Bereits zu II Cor 11 s ist die jüdische Tradition erwähnt, nach der die Schlange mit Eva Unzucht trieb (vgl. außer den dortigen Belegen noch Gn r 18 zu Gen 2 23, Protev Jacobi 13 1). Die Vermutung wird noch gewisser, wenn man beobachtet, daß von Adam das ἀπατᾶσθαι schlechthin verneint wird, und weiter, daß nach solcher Deutung von ἐξαπατηθεῖσα die — natürlich von Gen 3 16 beeinflußte — Erwähnung des weiblichen Mutterberufes ihren prägnanten Sinn erhält: quo quis peccat, eo—salvatur. Die jüdische Paränese (Haustafel?), die für das Ganze vorbildlich war, wird diese Gedanken noch deutlicher ausgesprochen haben. Da das Wort παράβασις gefallen ist, wird die Frage nach der Rettung vor dem göttlichen Zorn brennend; Antwort: σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας. Die Worte beziehen sich nicht auf Eva (oder gar Maria Catene VII 22 Cramer διὰ τοῦ ἐξ αὐτῆς κατὰ σάρκα τιτπομένου Χριστοῦ), aber auch nicht auf alle Frauen, sondern nur auf die Christinnen, wie der Bedingungssatz zeigt (zu πίστις und ἀγάπη s. l 14); wenn man Tit 2 4 vergleicht, wird man es nicht für ausgeschlossen halten, daß der Autor hier auch die Kindererziehung im Auge hat; vgl. bBer 17 a: *Wodurch erwerben sich Frauen Verdienste? Dadurch, daß sie ihre Kinder im Lehrhause unterrichten lassen.* Aber das Subjekt von μείνωσιν ist in jedem Fall problematisch. Nach EGGulin ZsystTh 1941, 478, wäre hier an die sühnende Kraft der Schmerzen beim Gebären gedacht. Aber nicht das Leiden ist akzentuiert, sondern das Gebären als solches. Es dürfte derselbe Gedanke von der Ver-

christlichung der natürlichen Ordnung, ihrer Heiligung durch Glauben bzw. Kult vorliegen wie 3 4. 12 5 10. 14. Zum Stil der Aufreihung vgl. Plutarch Tranqu An 468 B: *βλασφημίας γὰρ καὶ ὄργαι καὶ φθόνοι καὶ κακοήθειαι καὶ ζηλοτυπία μετὰ δυσμενείας αὐτῶν μὲν εἰσι τῶν ἔχόντων κῆρες.*

In dieser ANWEISUNG FÜR DIE FRAUEN stehen anscheinend Regeln für den Gottesdienst und Weisungen für das Leben nebeneinander. Das hängt damit zusammen, daß die Kirchenordnung mit allgemein paränetischem (Haustafel-)Stoff ausgefüllt worden ist. Motive und Ziele dieser ausführlichen Behandlung der Frauenfragen sind in den vorausgesetzten Gemeindeverhältnissen zu suchen. Das Schweigegebot für die Gemeindeversammlung hat schon Theodoret III 650 Schulze damit begründet *ἐπειδὴ καὶ γυναῖκες προφητικῆς ἀπήλυσαν χάριτος, ἀναγκάως καὶ περὶ τούτου νομοθετεῖ.* Daß im Bereich der paulinischen Mission weibliche Lehrtätigkeit möglich war, zeigt Act 18 26; in gnostischen Kreisen haben einzelne Jungfrauen eine bevorzugte Stellung innegehabt. Daß auch bei den Gegnern unserer Briefe die Frauen irgendeine Rolle spielen, zeigt II Tim 3 6. Material bieten auch die Paulusakten; ihr Verhältnis zu den Past ist allerdings umstritten (s. Harnack Chronologie I 498 f., CSchlaue Akt. d. Pls u. d. Thekla 1877, 79 ff., Wendland 337 f.); daß sie aber auf ähnliche Bestrebungen weisen, wie wir sie im Gesichtskreise unseres Autors, vor allem bei seinen Gegnern, vorzusetzen haben, scheint mir glaublich. Die Stellung nun, die in den Paulusakten 37. 39. 41. 43 p. 263 ff. Bonnet (s. auch p. 269. 271 nach Hs. G) Thekla als Lehrerin und Predigerin einnimmt, ist in unserem Zusammenhang sehr beachtenswert s. dazu LZscharnack Der Dienst der Frau 1902, 53 ff. Aber gnostische oder halbgnostische Gedanken mögen auch den Hintergrund abgeben für die rühmende Erwähnung der *τεκνογονία* an unserer Stelle. Im Ägypterevangelium (Clem Alex Strom III 9 64 Kl. Texte 8² S. 12 Nr. 1) antwortet der Herr auf die Frage, *μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθάνουσιν; Μέχρις ἃν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες*, vgl. Iren I 24 2 von den Gnostikern (Satornil) *nubere autem et generare a Satana dicunt esse*, Tert Praeser Haer 33 ähnlich von Marcion und Apelles. Und unter den wenigen Kennzeichen, die unser Autor von seinen Gegnern zu nennen weiß, steht I 4 3 *κωλύόντων γαμεῖν*. In dieser wie in anderer Beziehung hat der Autor der Past eine auf Wahrung natürlicher Ordnungen bedachte Anschauung vertreten vgl. vor allem Tit 2 3 ff., wie sie übrigens auch Corp Herm 2 17 p. 39 Nock mit Bezug auf den Vater betont wird *διὸ καὶ μεγίστη ἐν τῷ βίῳ σπονδὴ καὶ εὐσεβεστάτη τοῖς εὐφρονούσιν ἐστὶν ἢ παιδοποιία· καὶ μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέβημά ἐστιν, ἅτεκνόν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι*. Daß unser Autor in solcher Weise ein Anwalt „vernünftiger Lehre“ und gesunder bürgerlicher Ethik gewesen ist, darf ihm als sein größtes historisches Verdienst angerechnet werden, und zwar gerade dann, wenn man in ihm nicht Paulus, sondern einen Mann der zweiten Generation sieht, der dem gewaltigen Ansturm asketisch-synkretistischer Tendenzen standzuhalten hatte. Vgl. zu dem ganzen Problem LZscharnack Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche 1902, GDelling Die Stellung des Paulus zu Frau und Ehe 1931, AOepke ThWbch I 776 ff., JMRobbins Expos. Times 46, 1934/5, 185 ff.

III 1—13. Die folgenden Ausführungen über Episkopen und Diakonen geben dem Interpreten außer historischen (s. Exk. zu 3 7) auch exegetische Probleme auf, von denen die wichtigsten diese sind: warum werden *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* in sehr ähnlicher Weise charakterisiert? Warum sind in diesem Pflichtenkatalog nicht spezielle Anforderungen ihrer Ämter genannt, sondern Eigenschaften, die zum größten Teil bei jedem Christen vorauszusetzen sind? Vgl. dazu den folgenden Exk. Zweifellos wird das Bestehen von Episkopat und Diakonat vorausgesetzt. Nach der angenommenen Situation soll Timotheus nicht Bischöfe und Diakonen einsetzen, sondern darauf achten, daß diese Funktionäre den genannten sittlichen Forderungen entsprechen. Das wirkliche In-

teresse unseres Autors richtet sich aber gar nicht auf die Belehrung des Apostelschülers, sondern auf die sittliche Vermahnung der Bischöfe und solcher, die es werden wollen (s. o. zu 21 und Einleitung Nr. II). Und derer sind offenbar viele s. 31; als Verbindung mit dem Folgenden wäre dann vielleicht zu ergänzen: ‚freilich ist’s ein καλὸν ἔργον, aber eben darum prüft euch bzw. laßt euch prüfen (310).‘ Daraus geht hervor, daß der Autor es hier nicht nötig hatte, die Geschäfte der genannten Funktionäre zu beschreiben (etwas anders liegt die Sache Tit 1 5 ff., s. dort), sondern sich auf eine Vermahnung an die Amtsträger in Gestalt eines schematischen Tugendkataloges beschränken konnte.

PFLICHTENLEHREN, wie wir sie im Urochristentum hier, Tit 1 5 ff., Pol 5 2 finden (vgl. die Übersicht zu Tit 1 7), kennt auch die hellenistische Welt. Es entspricht den zu 116 erwähnten Beziehungen zwischen ἑταῖρος und Παρῆνεσι, wenn die Darstellung der Helden in den Farben der Moralphilosophie gehalten wird s. Aristot Rhet p. 1387^b 36 ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἑταῖρος καὶ αἱ συμβουλαί. Man vergleiche etwa Xenophon Agesilaos 11 mit Ps.-Isocrates ad Demonium, oder man sehe, wie die Anforderungen, die Sokrates bei Xenophon Comment III 1—5 an den Strategen stellt, in der Darstellung des idealen Kyros in Xenophons Cyropaedia I 626 erfüllt werden. So konnte es kommen, daß in den Biographien ἀρεταί der Helden genannt werden, die nicht der Betrachtung ihrer Tätigkeit entstammen, sondern einem an dieselbe fertig herangebrachten Schema. Wohl das auffallendste Beispiel für diese Erscheinung, bei dem auch Friedrich Leo Die griech.-röm. Biographie 1901 seinen Ausgangspunkt nimmt, bilden die Kaiserbiographien Suetons. Umgekehrt konnte diese Technik der Biographen wieder auf die Pflichtenlehre zurückwirken. Als Beispiel lese man den in Beilage 3 mitgeteilten Abschnitt aus dem Strategikos des Taktikers Onosander: in dieser unserer Stelle ungemein ähnelnden Aufzählung steht kaum eine Tugend, die insonderheit gerade vom Strategen zu verlangen wäre; man sieht: es liegt ein Schema vor, das erst durch die erklärenden Anmerkungen in Beziehung zur Strategie gesetzt wird. Auch die zu 51.2 zitierte Belehrung eines künftigen Arztes bei Libanius Progymnasmata, Loci communes III 7 (VIII p. 184 f. Förster) enthält neben Ratschlägen für den Arzt allgemeine schematische Belehrungen (χρηστότητα ἄσκει, φιλανθρωπίαν μελέτα und das Zitat bei 51.2). Eine interessante Verbindung von Berufseigenschaften und allgemein menschlichen Qualitäten findet sich ferner bei (Ps.-?) Lucian De saltatione 81 (Beilage 4). Ein Schematismus der geschilderten Art liegt offenbar auch der Pflichtenlehre in I Tim 3 zugrunde; darum wird so wenig von dem genannt, was speziell den Bischof oder Diakon kennzeichnen würde; darum fehlt auch das spezifisch Christliche. Zur Popularisierung solcher schematischen Tugendlehre konnten außer den philosophischen Definitiones (vgl. die platonischen *Ὅροι*, die aristotelischen *Divisiones* u. ä.) vor allem die Ehreninschriften beitragen, die ja mit der Aufzählung von Tugenden des Gefeierten die Nachwelt zu gleichem Tun anspornen wollten vgl. Inscr. v. Priene 108 311 ff. 109 233 ff. (zitiert zu 115). Die gerade für die Durchschnittsethik des alten Christentums sehr wichtigen Beziehungen der Ehreninschriften zur Moralphilosophie (vgl. auch zu I Tim 5 1), auf die Deißmann LvO 262 ff. nachdrücklich verwiesen hat, sind noch nicht ausführlich untersucht. — Sehr wahrscheinlich hat auch das Judentum an dem hier geschilderten Erbe antiker Volksmoral Anteil gehabt. Zwar findet sich tafelarartige Darstellung im rabbinischen Schrifttum nicht. Vielleicht kann man aber einen Niederschlag in der Aufzählung finden, die im babylonischen Talmud Kidduschin 71a (V 951 Goldschmidt) als Ausspruch Rabhs (3. Jhdt.) angeführt ist und in ihrer Zusammenhangs- und Beziehungslosigkeit an I Tim 3 erinnert: *den 42-buchstabigen (Gottes-)Namen vertraut man nur demjenigen an, der bescheiden ist und demütig und in der Mitte seiner (Lebens-)Tage steht, und nicht zürnt, und sich nicht betrinkt und nicht auf seinem Recht besteht.* Wie weit hellenistischer Einfluß auf die Paränese der Sekte am Toten Meer vorhanden ist (Sekt Kol. IV!), bleibt zu klären. Lit.: BSEaston NT Ethical Lists JBL 51, 1932, 1 ff., AVögtle (s. Lit.

Wer nach dem Bischofsamt strebt, der begehrt, ein gutes Werk zu übernehmen. Der Bischof soll nämlich ohne Tadel sein, eines Weibes Mann, nüchtern, besonnen, sittsam, gastfrei, im Lehren geschickt, nicht dem Wein noch der Rauflust ergeben, sondern gütig, ohne Streitsucht und Habgier, einer, der sein eigenes Haus gut verwaltet und seine Kinder in ehrbarer Zucht hält, — denn wer seines eigenen Hauses nicht zu warten weiß, wie soll der für die Gemeinde Gottes sorgen? — kein Neugetaufter, damit er nicht hochmütig wird und dem Gericht des Teufels verfällt. Auch soll er bei denen draußen in gutem Rufe stehen, damit er nicht, (wenn ihm) Böses nachgesagt wird, in des Teufels

verz.) mit umfassender Darbietung des Materials und Gliederung in Typen (Regentenspiegel, Berufspflichtenlehren, Lob und Tadel in Beredsamkeit).

1 Schon die alten Ausleger waren geteilter Meinung darüber, ob die Formel *πιστός ὁ λόγος* zum Vorhergehenden (Chrys. XI p. 596 Montf.) oder zum Folgenden (Theodor v. Mops. II p. 97 Swete) gehört. Sieht man eine Zitationsformel in den Worten (s. Exk. zu I 15), so bleibt nur die Möglichkeit, sie mit dem Folgenden zu verbinden — das paßt dann sehr gut zu der oben skizzierten Voraussetzung des Kapitels vgl. Theodoret III 651 Schulze *διδάσκει μὴ τιμῆς ἀλλ' ὁρετῆς ὁρέεσθαι · μὴ τὴν ἀξίαν ποθεῖν, ἀλλὰ τῆς ἀξίας τὸ ἔργον ἐπιζητεῖν*. Die Worte *εἰ τις ἐπισκοπῆς ὁρέγεται κτλ.* entstammen dann einem geläufigen Spruch, den der Ps.-Paulus zwar billigt, demgegenüber er aber die sittlichen Vorbedingungen des Episkopats zur Geltung bringt. Dieses Verständnis liegt auch der Lesart *ἀνθρώπινος ὁ λόγος* zugrunde; ihr Urheber wollte den offenbar von ihm empfundenen Abstand zwischen 3 1 und 3 2 hervorheben und bezeichnete den Spruch 3 1 darum als eine menschliche Rede. Auf das Folgende beziehen u. a. Dibelius 2. Aufl., Jeremias, Spicq; auf das Vorhergehende: Schlatter, JMBover (Biblica 19, 1938, 74 ff.). Faßt man die Formel als Beteuerung und zieht sie zu 2 15, so wirkt der neue Einsatz zweifellos hart, kann aber durch den satzartigen Charakter von 3 1 b erklärt werden, der deutlich ist, ob man die Formel so oder so versteht; offenbar wird die Paränese stilgemäß durch Verweis auf Bekanntes eingeführt. *ἐπισκοπή* geht hier, wie *ὄν* in 2 zeigt, auf das Amt des *ἐπίσκοπος*; zum Wort s. zu I Cl 44 1 sowie die Wörterbücher von Preisigke und Bauer; U Holzmeister Biblica 12, 1931, 41 ff.; CSpicq RScphth 29, 1940, 316 ff. und Exk. Nr. III im Komm. (S. 84); zur Sache auch HvCampenhausen Kirchl. Amt 122. ■ *ἀνεπίλημπτος* (über das *μ* vor *π* s. Radermacher Gramm. S. 40) steht im NT nur in unserem Brief, ist aber der höheren Koine geläufig vgl. auch den in Beilage 4 mitgeteilten Text. Bei *μῆς γυναικὸς ἄνδρα* (s. 12) wird wie bei Tit 1 6 I Tim 5 9 seit alters die Frage erörtert, ob Unzucht bzw. Polygamie oder zweite Heirat ausgeschlossen werde, vgl. die ausführliche Darlegung bei Theod. v. Mops. II 99 ff. Swete. Die Gründe für die zuletzt genannte Annahme sind: 1. Ein Verbot der Unzucht bei Christen sei selbstverständlich — aber dieser Bischofsspiegel ist nicht spezifisch christlich s. o., und noch das rabbinische Judentum kennt Vielweiberei, mindestens in der Theorie, s. die Belege bei Billerbeck. 2. In der Witwenregel 5 9 müßten die Worte auf das Verbot der zweiten Ehe bezogen werden, — aber diese Deutung ist auch dort nicht die wahrscheinliche s. z. St. 3. Wenn nur Warnung vor Unzucht gemeint sei, warum verbiete der Autor nicht direkt die *πορνεία*? Man

würde zur Antwort an die (wahrscheinlich nicht-christliche) Tradition erinnern können, die den Autor beeinflusste; man müßte aber vor allem darauf verweisen, daß er im Hinblick auf seine Gegner s. 4 3 und in bewußter Hochschätzung der Naturordnung dem *ἐπίσκοπος* die Ehe empfehlen möchte (anders die Apost. Kirchenordnung *καλὸν μὲν εἶναι ἀγνῡναιος, εἰ δὲ μὴ, ἀπὸ μιᾶς γυναικός*), vgl. den zweiten Exk. zu 2 2 und den Exk. zu 2 15. Da nun von einer zweiten Ehe gar nichts da steht, so kann Theodor II 103 Swete das Richtige treffen: *ὁς ἀγαγόμενος γυναικα σωφρόνως ἐβίω μετὰ ταύτης, προσέχων αὐτῇ καὶ μέχρις αὐτῆς ὀρίζων τῆς φύσεως τὴν ὄρεξιν*. Andererseits gilt es auf Grabinschriften als besonderer Ruhm, nur einmal verheiratet gewesen zu sein (besonders im Gegensatz zu einer Mehrzahl von Ehen infolge Scheidung); vgl. speziell zu den jüdischen Inschriften JBFrey Rech. de sc. rel. 20, 1930, 48 ff.; ders. Corpus Inscr. Jud. I, 1936, z. B. Nr. 81, 392, 541. Daher finden manche hier das Verbot der Wiederverheiratung Geschiedener, so AOepke ThWbch I 779. 789, Jeremias z. St.; vgl. noch CLatthey Verbum Salutis 28, 1950, 288 ff. WASchulze Ker u Dog 4, 1958, 287 ff. So oder so handelt es sich nicht um eine spezielle Bischofsbestimmung. Auch die folgende Tugend gehört zu den „selbstverständlichen“: *νηφάλιος* im Nt nur in den Past, s. aber Philo Sobr 2, Vit Mos I 187, Jos Ant III 279 und vgl. *νήπιτης* in der Aufzählung bei Onosander (Beilage 3). Allerdings will eine verbreitete Auslegung im Anschluß an den Gebrauch von *νήφειν* bei Paulus und in Rücksicht auf das folgende *μὴ πάροινον* das Wort *νηφάλιος* im übertragenen Sinn verstehen. Allein wer den literarischen Charakter solcher Aufzählungen bedenkt und als Analogie etwa die Lasterkataloge heranzieht s. Exk. zu Rm 1 31 und das Material bei Vögtle, der wird *νηφάλιος* in eigentlicher Bedeutung neben *μὴ πάροινος* für möglich halten: Reichhaltigkeit ist oft in solchen Aufzählungen zu finden und mit systematischer Abgrenzung der Begriffe nimmt man es nicht sonderlich genau. Vgl. auch die parallelen Weisungen 3 11 und 3 8: wo dort *νηφαλίου* steht, heißt es hier: *μὴ οἶνω πολλῷ προσέχοντας*. Ein spezifisch kultischer Charakter der Forderung ist nicht angedeutet (gegen OBauernfeind ThWbch IV 938 ff.). Die Verbindung von *σώφρων* und *κόσμιος* ist sehr geläufig Plato Gorgias 508 a, Lucian Bis accusatus 17, Kern Inscr. v. Magnesia 162 3 zit. zu 2 9. Zur *φιλοξενία* im Urchristentum s. außer 5 10 Rm 12 13 Hebr 13 2 I Petr 4 9 III Jo 5 ff. I Cl 1 2 10—12 und die charakteristische Zusammenstellung *ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι* Hermas sim IX 27 2. *διδασκικός* beweist nicht, daß der Bischof schon ganz regelmäßig das Lehramt verwaltete (s. aber den folgenden Exk. Nr. 1), sondern nur, daß eine Befähigung dazu erwünscht sei. Das Wort *διδασκικός* findet sich Philo Congr 35, Praem Poen 27 (aber beidemal zur Kennzeichnung von Abrahams *διδασκικὴ ἀρετή*, d. h. der durch Lehren erworbenen Tugend). Hier steht es als eine Tugend neben anderen wie II Tim 2 24. 4. 5 Pol 11 2: *qui autem non potest se in his gubernare, quomodo alii pronuntiat hoc?* Vgl. die entsprechende, aber ganz anders begründete Forderung bei Onosander (Beilage 3). Der Schluß vom Haus aufs Amt findet sich auch sonst in der griechischen Paränese s. Isocrates ad Nicoclem 19 (textkritisch nicht sicher) *οἶκει τὴν πόλιν ὁμοίως ὥσπερ τὸν πατρῶον οἶκον ταῖς μὲν κατασκευαῖς λαμπρῶς καὶ βασιλικῶς, ταῖς δὲ πράξεσιν ἀκριβῶς, ἢ εὐδοκμῆς ἅμα καὶ διαρκείας*, Ps.-Isocr. ad Demonicum 35 *ἔταν ὑπὲρ σεαυτοῦ μέλλῃ τινὶ συμβούλῳ χρῆσθαι, σκόπει πρῶτον πῶς τὰ ἐαυτοῦ διώκησεν· ὁ γὰρ κακῶς διανοηθεὶς περὶ τῶν οἰκείων οὐδέποτε καλῶς βουλευσεται περὶ τῶν ἀλλοτρίων*. Vgl. auch Euphron Fragm 4 III p. 320 Kock *ὁ γὰρ τὸν ἴδιον οἶκο-*

νομῶν κακῶς βίον, πῶς οὕτως ἂν σώσειε τῶν ἔξω τινά; Plutarch Lyc 19 p 52 A πρὸς τὸν ἀξιοῦντα ποιεῖν δημοκρατίαν ἐν τῇ πόλει· σὺ γάρ, ἔφη, πρῶτος ἐν τῇ οἰκίᾳ σου ποιήσον δημοκρατίαν. (Weiteres bei Almquist 125). προῖστασθαι s. zu I Th 5 12. Wie Tit 1 ε ist die Existenz der christlichen Familie vorausgesetzt. Die Verse 6. 7. nennen nun spezifisch bischöfliche Eigenschaften, sind also wohl an das überlieferte Schema herangebracht gemäß der Erfahrung der Gemeinden, die z. B. das gute Zeugnis der Andersgläubigen wünschenswert erscheinen läßt, vgl. die Forderung I Th 4 12 I Cor 10 32 Col 4 5 und deren Berücksichtigung hier, 5 14 6 1 Tit 2 5. 8. 10 I Petr 2 12. 15 3 1. 16 Ign Eph 10 1. Das Wort νεόφυτος ist bisher in außerchristlicher Literatur nur in der eigentlichen Bedeutung belegt: in den LXX, bei Pollux I 231 p. 72 Bethe (nach diesem Zeugen bei Aristophanes s. Fragm. 828 I p. 581 Kock), in den Papyri (BGU II 563 ↑ 9. 14. 16 II e. 12 565 11 566 3) s. ADeißmann Neue Bibelstudien 1897, 47 f. JJeremias Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten 1958, 40. Auch wer die Past für echt hält, wird sie um dieser Forderung willen nicht allzufrüh im Leben des Paulus ansetzen, denn in den ersten Missionsjahren wäre dieses Gebot unausführbar gewesen. Was der Autor vom νεόφυτος als Bischof befürchtet, ist deutlich: *si productus fuerit ad hoc ut alios ipse doceat, ab ipsa ordinatione elatus magna desipiet*, (Theod. v. Mops. II 113 Swete). Auffällig im folgenden ist aber die doppelte Erwähnung des διαβόλος s. zu Eph. 4 27. Es kann in ε nicht der Verleumder gemeint sein, weil dann der folgende Vers nichts Neues brächte. Somit wird hier (und natürlich auch in γ) die Bedeutung „Teufel“ anzunehmen sein. Eine Deutung auf den menschlichen Verleumder wird auch durch II Tim 2 25 f. ausgeschlossen. Bei κρίμα τοῦ διαβόλου hat man dann entweder an das Urteil zu denken, das der Satan, dessen Beruf das Verklagen oder Versuchen ist (s. MDibelius Geisterwelt 38) über den gefallenen Neophyten heraufbeschwört, oder an das Urteil, dem er selbst einst verfiel Theod. v. Mops. II 113 Swete *vane vero extollens se propter inpositam magisterii speciem, nihil differre videbitur diabolo, qui minister Dei creatus quae magna de se sapere est adniscus, Dei sibi adsciscens et nomen et honorem*. Vielleicht darf man aber die Alternative gar nicht so scharf stellen, wie offenbar zwischen κρίμα und παγίς τοῦ διαβόλου nicht klar zu differenzieren ist. I Tim 6 ε zeigt, daß man in erbaulicher Sprache von „der Schlinge“ oder „der Teufelschlinge“ redet, ohne sich über den genauen Sinn noch Rechenschaft zu geben. Der mythologische Sinn (s. dazu JScheftelowitz Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker 1912 S. 11) ist längst verblaßt. ἐμπίπτειν εἰς παγίδα ist geläufige Wendung (Prv 12 13 Sir 9 3 Tob 14 10 f.). Die Verbreitung zeigt weiter das Manual der Sekte II 11 f. (Übs. von HBardtke S. 88): bei der Aufnahme sprechen die Priester und Leviten: *verflucht, einzugehen in die Götzen seines Herzens, sei der, der in diesen Bund eintritt und dabei den Fallstrick (מכשול) seiner Sünde vor sich hinstellt, um in ihn zurückzufallen . . . ebda 17: . . . Aber der Fallstrick seiner Sünde setzte sein Los in die Mitte der für immer Verfluchten*; vgl. auch Damaskusschrift IV 15 (die drei Netze (מצודות) Belials, Unzucht, ungerechter Reichtum, Befleckung des Heiligtums).

DIE STELLUNG DES BISCHOFS IN DEN PAST. Zur Bedeutung von ἐπίσκοπος s. Exkurs zu Ph 11. Aus dem dort angeführten, von HLietzmann Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 1914, 101 ff. noch vermehrten Material ergibt sich, daß ἐπίσκοπος in der „Welt“ zwar Amtstitel war, daß jedoch das Wort nicht nur bei einem Amt Verwendung fand. Der bloße Titel besagt also nicht ohne weiteres etwas über den ἐπίσκοπος der Past. Die historischen Pro-

bleme, vor die unser Abschnitt den Erklärer stellt, lassen sich mit zwei Fragen beschreiben: 1. Welches sind die Pflichten der *ἐπίσκοποι*? 2. Wie verhalten sich die Bezeichnungen *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* zueinander? 1. Vielfach wird angenommen (so auch 2. Aufl.), daß die Funktion der *ἐπίσκοποι* in der ältesten Zeit eine vorwiegend ökonomische, Armenpflege und etwa auch Kultus und Korrespondenz umfassende Tätigkeit gewesen sei. Als Gründe lassen sich anführen: a) die freie Betätigung der Gnadengaben habe gerade in diesem Pflichtenkreis zuerst der geordneten Wirksamkeit eingesetzter Funktionäre weichen müssen, vgl. den Bericht Act 6. b) Die Parallelisierung der *ἐπίσκοποι* und der zweifellos im genannten Sinn wirkenden *διάκονοι* hier und Ph 11 (s. Rm 12 7 und zu I Cor 16 15), sowie vielleicht die Nennung beider in dem Präskript von Ph (betr. Geldsendung! s. zu Ph 11), endlich die Beschreibung Hermas sim IX 27 2 *οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἐαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν* machen es möglich, daß die *ἐπίσκοποι* Funktionäre der Gemeindeökonomie waren. c) In griechischen Vereinen wird der *ἐπίσκοπος*-Titel auch von Finanzbeamten gebraucht s. die Inschrift von Thera (IG XII 3 329, zit. im Exk. zu Ph 11, und Beilage 6 zu I Cor), nach der die *ἐπίσκοποι Δίων* und *Μελέτιπος* das gestiftete Geld zinstragend anlegen sollen; vgl. weiter, daß Symmachus (bei Origenes Hexapla I p. 59 Field) die *τοπάρχαι* (Finanzbeamten) aus LXX Gen 41 34 *ἐπίσκοποι* nennt. Daher betont EHatch Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum (deutsche Ausgabe von Harnack 1883) den technischen Charakter des „bischöflichen Amtes“ im Gegensatz zu den charismatischen und patriarchalischen Ämtern und illustriert ihn mit Beispielen aus dem griechischen Vereinsleben. Die Frage ist aber, wie weit von den zweifellos vorhandenen ökonomischen Funktionen auf Begriff und Entwicklung des Episkopats zu schließen ist; vgl. die weit ausholende grundsätzliche Kritik der Hatch-Harnackschen Auffassung durch HvCampenhausen Kirchl. Amt, bes. S. 70 ff. 79. 88. 92. Die ökonomischen Aufgaben werden nicht geleugnet, aber das Wesen der bischöflichen Stellung nicht von da bestimmt. Vielmehr wird scharf zwischen zwei Grundformen früher Verfassung unterschieden: der paulinischen Episkopal-Diakonatsverfassung und der außerpaulinischen Ältestenverfassung. Die Verschmelzung erfolgt in drei Typen: Rom-I Clem; Syrien-Ignatianen; Kleinasien-Past. Wie weit schließt also das Amt des *ἐπίσκοπος* nach den Past eine Autoritätsstellung in sich? Die Lösung des Problems wird dadurch erschwert, daß der Charakter des Episkopats in I Tim 3 Tit nicht beschrieben, sondern vorausgesetzt wird; ebenso auch dadurch, daß die in Frage kommenden Verba in der Bedeutung zwischen „Fürsorge tragen“ und „das Vorsteheramt bekleiden“ schwanken können: für *προϊστασθαι* ist das zu I Th 5 12 belegt vgl. *προστατεῖν*; *ἐπιμελεῖσθαι* könnte heißen: „das Amt eines *ἐπιμελητής* (= *ἐπίσκοπος* im griech. Vereinswesen, Belege bei Hatch a. a. O. 30 A 27) bekleiden“. Trotz der so bedingten Unsicherheit des Verständnisses läßt sich aus dem Text der Past eine gewisse Autorität des Bischofs erschließen. Denn nur aus einer solchen Stellung erklärt sich die Rolle, die Tit 1 dem Bischof in der Ketzerbekämpfung zuweist. Und auch aus dem Umstand, daß das Bischofsamt mit einem so ausführlichen Tugendspiegel bedacht wird I Tim 3 und Tit 1, läßt sich eine hohe Bedeutung des Amtes erschließen; der Mann, von dem hier — wenn auch in der üblichen moralisierenden Weise — geredet wird, ist kein Fürsorgebeamter und Kassenverwalter, sondern ein bedeutsamer Repräsentant der Gemeinde, auch nach außen s. I 3 7. Wenn die spätere Stellung des monarchischen Bischofs auf der Häufung ökonomischer, autoritativer und pastoraler Funktionen beruht, so tritt die dritte Gruppe, insbesondere die kultischen Aufgaben, in Past zurück; die „pastorale“ Lehrtätigkeit wird Tit 1 9 offenbar gewünscht, auch I Tim 3 2 empfohlen; aber da das Lehramt nach I 2 2 noch charismatisch verwaltet wird, so kann das Lehren noch nicht als besondere (!) Funktion des Bischofs vorausgesetzt werden (unbeschadet des starken Hervortretens der Lehraufsicht vgl. HvCampenhausen Kirchl. Amt 118 f.). Wir befinden uns also wohl in der Phase der Entwicklung, die auch aus Did 15 1 zu erschließen ist: *χειροτονήσατε οὖν ἐαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου . . . ὧμιν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ*

- 8 Schlinge gerate. Ebenso sollen die Diakonen ehrbar sein, nicht doppelzüngig,
 9 nicht übermäßigem Weingenuß zugetan, nicht gewinnsüchtig, (Leute), die des
 10 Glaubens Geheimnis mit reinem Gewissen hegen. Man soll sie auch erst prüfen,

αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Danach lehren zwar die *ἐπίσκοποι*, es gibt aber auch noch (*προφήται* und) *διδάσκαλοι*; vgl. auch Eph 4 11: die Einzelgemeinde hat ihre *ποιμένες* und — offenbar daneben — ihre *διδάσκαλοι*.

2. Das Verhältnis von *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* in unseren Briefen scheint um so problematischer zu sein, als mit diesem Problem die Fragen nach der Einheitlichkeit und nach dem Zweck der Briefe verbunden sind. Es lassen sich am gegenwärtigen Text der Past folgende Beobachtungen machen: a) Es werden zwar einerseits *πρεσβύτεροι* (I 5 1. 17 Tit 1 5), andererseits *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* (hier und Tit 1 7 ff.) genannt; aber wo der Autor von diesen redet, schweigt er von jenen und umgekehrt, so daß von einem Aufbau der Gemeindeverwaltung in drei übereinander rangierenden Ämtern nicht die Rede ist (HvCampenhausen a. a. O. 131). b) Es scheint zunächst, als ob *πρεσβύτερος* und *ἐπίσκοπος* die gleiche Bedeutung hätten, da I 5 17 auch von jenen das *προσθῆναι* aussagt, wie von dem *ἐπίσκοπος* 3 5, und da mit *ἐπίσκοπος* Tit 1 7 offenbar auf die Erwähnung der *πρεσβύτεροι* Tit 1 5 zurückgegriffen wird; gegen diesen Anschein spricht als gewichtige Instanz, daß *ἐπίσκοπος* immer im Singular gebraucht wird. — Zur Lösung dieser Widersprüche bieten sich zwei Wege dar: Entweder man sieht in dem *ἐπίσκοπος* unserer Briefe den monarchischen Bischof einer späteren Zeit; dann wird man, da sonst vom monarchischen Episkopat nicht die Rede ist, die betr. Stellen, d. h. I Tim 3 1–13 Tit 1 7–9 als Interpolation erklären. Das prinzipielle Recht solcher Hypothesen ist bei Gemeindeordnungen wie den Past, die nach dem wechselnden Zeitbedürfnis variiert werden konnten, größer als bei wirklichen Briefen; hier ist die Annahme eines Einschubes auch deshalb nicht unbegründet, weil sich I Tim 3 14 f. an 2 15 und besonders gut Tit 1 10 an 1 6 anfügen scheint; doch bringt es andererseits die literarische Art der Paränese und die Verwendung von Traditionsgut mit sich, daß man leicht literarische Nähte wahrzunehmen glaubt, wo keine sind oder formgeschichtliche Erklärung am Platze ist. — Oder man versucht die *ἐπίσκοπος*-Stellen im Zusammenhang unserer Briefe zu verstehen und den Singular generisch zu fassen vgl. den Sing. *πρεσβύτερος* 5 1, wo auch Plurale folgen: man wird dann annehmen, daß die *ἐπίσκοποι* im Presbyterium saßen ohne Rücksicht darauf, ob sie wirklich „Alte“ waren; d. h. sie gehen entweder aus dem Kollegium der *πρεσβύτεροι* (s. Exk. zu 5 17) hervor oder sie treten, falls sie ihm nicht angehören, in dasselbe ein. Analogien zu solcher Vermischung administrativer und patriarchalischer Organisation bietet auch die Umwelt: in den städtischen Ratsversammlungen der römischen Welt hatten die Verwaltungsbeamten ex officio Stimme, ja den Vorsitz, aber nur während ihres Amtsjahres (Hatch-Harnack Gesellschaftsverfassung 86 f. A. 13); in Ägypten bezeichnet zuweilen *ἀρχισυνάγωγος* (patriarchalisch: mehr ‚Vereinsgründer‘ s. FPoland Griech. Vereinswesen 1909, 357) und *προστάτης* dieselbe Person vgl. die Inschrift Archiv f. Pap. II 1902, 430 Nr. 5 (?), 429 Nr. 2 *Συνίστωρ συναγωγῆς καὶ προστατῆς*; die sacerdotes des Mithras werden z. T. aus dem Kreise der patres genommen (FCumont bei Roscher Lexikon der gr.-röm. Mythologie 3065). Also hätten wir, falls es in den Past ähnlich steht, bei den *προεστώτες* *πρεσβύτεροι* I 5 17 an *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* zu denken, d. h. an Presbyter, die neben der patriarchalischen Stellung, die sie innehaben, auch noch die administrative Funktion des *ἐπίσκοπος* ausübten; Tit 1 5. 7 würde dann bedeuten, daß jeder Presbyter auch zur Übernahme der *ἐπισκοπή* geeignet sein mußte. Vielleicht handelt es sich immer nur um einen aus dem Kreise der *πρεσβύτεροι*, der *ἐπίσκοπος* werden sollte; daraus würde sich der Singular *ἐπίσκοπος* erklären. Man könnte aber den befremdlichen Wechsel von *πρεσβ.* und *ἐπισκ.* in Tit. 1 5. 7 auch so deuten, daß Tit 1 7 ff, wie I Tim 3 2 ff. aus einer überlieferten Regel stammen, die nur von „dem Bischof“ sprach. Neben den *πρεσβύτεροι προεστώτες* kann es übrigens auch *πρεσβύτεροι* gegeben haben, die nie *ἐπίσκοποι* wurden; in den verschiedenen Gemeinden

mag sich die Verbindung der verschiedenen Amtstypen ungleichmäßig vollzogen haben. — Daß die Ausdrücke im gleichen Sinn nebeneinander gebraucht werden, scheint, wenn nicht Tit 1 5, 7, so doch Act 20 17. 28 I Cl 42 4 44 1 im Vergleich mit 44 5 47 6 zu beweisen. Jedenfalls aber handelt es sich dann um eine gewordene Identifizierung, nicht um eine von Anfang an gewesene. Vgl. auch Clem Alex Quis dives salvetur 42, wo dieselbe Person nacheinander *ἐπίσκοπος*, *πρεσβύτερος*, *πρεσβύτες* genannt wird. — Nicht zu vergessen ist bei alledem, daß die Gemeindeordnung der Past tatsächlich eine monarchische Spitze in der Stellung des betr. Adressaten hat, eine Stellung, die als ‚Amt‘ ebenso eine Fiktion ist, wie diese brieflichen Amtsinstruktionen. Beruht sie insofern auf Geschichtlichem, als die Apostelschüler einen gewissen Rang ererbten? Vgl. wie sich Theod. v. Mops. die Sache zurechtlegt II 121 Swete *οἱ δὲ τὴν τοῦ χειροτονεῖν ἐξουσίαν ἔχοντες, οἱ νῦν ὀνομαζόμενοι ἐπίσκοποι, οὐ μίᾳ ἐκκλησίᾳ γινόμενοι ἀλλ’ ἐπαρχίας ὅλης ἐφεστώτες, τῇ τῶν ἀποστόλων ἐκαλοῦντο προσηγορίᾳ*. Freilich ist der Apostelschüler für die Briefe nicht primär Repräsentant eines Amtstyps, sondern Garant der echten Tradition. Daher ist seine Stellung gar nicht kirchenrechtlich zu definieren (etwa im Sinne einer metropolitenähnlichen Stellung); bei starker Betonung der Tradition findet sich kein Sukzessionsgedanke, keine Verlängerung der Stellung der Adressaten in die Gegenwart. — Zum Ganzen außer Kommentaren und Werken über das Urchristentum: O Linton Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung 1932; H J Holtzmann Die Past 1880, 190 ff.; E Kühl Die Gemeindeordnung in den Past 1885; A Harnack Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts 1910; B H Streeter The Primitive Church 1929, 101 ff.; H W Beyer Th Wbch II 604 ff.; ders. und H Karp Reallex. f. Antike und Christentum II, 1952, 394 ff.; K L Schmidt R d’hist et de phil rel 1937, 313 ff.; ders. Th Z I, 1945, 309 ff. A C Headlam/F Gerke in: A C Headlam-R Dunkerley The Ministry and the Sacraments 1937, 326 ff.; E J Palmer ebda 768 ff.; E Schweizer Gemeinde u. Gemeindeordnung im NT 1959; R Loewe Ordnung in der Kirche im Lichte des Tit 1947; Ph Menoud L’Église et les ministères selon le NT 1949; J Brosch Charismen und Ämter in der Urkirche 1951; H v Campenhausen Kirchl. Amt (s. Lit.verz.); für Zusammenhang des Bischofsamtes mit dem mebaqqer der Damaskussekte (vgl. außer Dam 137–11 jetzt 1 QS VI 11f.) tritt Joach Jeremias ein: Jerusalem zur Zeit Jesu 1963, 294 ff. und in Komm. z. St. Dagegen K G Goetz ZNW 30, 1932, 89 ff. vgl. H W Beyer Th Wbch II 614 f. A Adam Die Entstehung des Bischofsamtes, Wort u. Dienst NF 5, 1957, 104 ff. Für die in der kath. Forschung herrschende Tendenz, Episkopen und Presbyter zu identifizieren, vgl. U Holzmeister Biblica 12, 1931, 41 ff.; modifiziert bei Spicq 91 ff.

8—13 Über die Diakonen; auch dies ist zunächst eine überkommene Pflichtenlehre s. Exk. zu 3 1–18; erst in V. 9 werden speziell-christliche und auf dieses Amt abzielende Bedingungen genannt. 8 *ὁσαύτως* dient der Aufreihung im Paränesenstil vgl. V. 11 und das entsprechende *ὁμοίως* I Petr 3 1, 7. 9 Wer den Gebrauch von *μυστήριον* I Cor 2 7 4 1 13 2 14 2 15 51 Col 1 26 f. 2 2 4 2 vergleicht, wird den Abstand unserer Stelle von jenen bemerken; wer aber beobachtet, daß bereits in Eph *μυστήριον* und andere ‚mysteriöse‘ Ausdrücke von Grundwahrheiten des Evangeliums und des Gemeindelebens gebraucht werden (s. Exk. zu Eph 4 16 Nr. 4 und 5), wer weiter sieht, wie in den Past auch andere hohe und schwere Worte zu Formeln des Gemeindechristentums werden s. zu I Tim 2 4, wird auch hier des Rätsels Lösung in dem formelhaften Gebrauch solcher Termini in der Gemeindesprache sehen (Schleiermacher Sendschreiben an Gaß S. 101: „eine aufgegriffene Redensart“). In der Tat ist *μυστήριον τῆς πίστεως* nahezu = *πίστις*; der Ton liegt nicht darauf, daß sie christlichen Glaubens, sondern daß sie Christen mit gutem Gewissen sind (s. Exk. zu 1 5). 10 wird mit Recht nicht von einer Prüfung verstanden, sondern von allgemeiner Erwägung, wie sie in dem Bischofsspiegel durch 6. 7, hier durch *ἀνέγκλητοι* nahegelegt wird.

11 dann sollen sie ihren Dienst ausüben, wenn kein Einwand gegen sie erhoben werden kann. Ebenso sollen die Frauen ehrbar sein, nicht verleumderisch, nüchtern, zuverlässig in allem. Die Diakonen sollen eines Weibes Mann sein und 12 gut sorgen für ihre Kinder und ihre Häuser. Denn die ihren Dienst gut verwalten, schaffen sich eine gute Stellung und rechte Freudigkeit im Glauben an Jesus Christus. — Dies (alles) schreibe ich dir in der Hoffnung, bald zu dir zu kommen; falls aber (meine Abwesenheit) länger dauert, so sollst du (wenigstens) wissen, wie man sich zu verhalten hat im Hause Gottes; das ist die Kirche des 16 lebendigen Gottes, die Stütze und Feste der Wahrheit. Und fürwahr, groß ist das Geheimnis (unserer) Religion:

„geoffenbart im Fleisch — zum Sieg geführt im Geist
erschieden Engelmächten — gepredigt unter Heiden
geglaubt in der Welt — erhöht in Herrlichkeit.“

11 Die Frage, ob hier Diakonissen (Thdt., Thd. v. Mops.; Holtzmann, Wohlenberg, Lock, Spicq) oder Diakonenfrauen (Ambst., BWeiß, vSoden, Easton) gemeint sind, ist kaum mit Sicherheit zu beantworten. Wenn das Ganze einschl. 3 12. 13 als Diakonenspiegel zu gelten hat, dann bezieht sich 11 wohl auf die Ehefrauen; man könnte aber auch meinen, daß der Autor von den Diakonissen rede, bevor er in 12 die Pflichten erwähne, die nur für männliche Diakonen gültig seien. Die Unsicherheit der Auslegung hängt wohl damit zusammen, daß der Verf. die ihm vorliegende Pflichtenlehre nicht so durchgearbeitet hat, daß die Anwendung auf die christlichen Verhältnisse völlig deutlich geworden wäre s. den Exk. zu 3 1–13 und KWeidinger Die Haustafeln 1928, 69 f. 12 s. zu 3 2–5. 13 βαθμός bedeutet Grad, Rang s. IG II 243 16 vom Rang des Amts, PMasp 67 169 10 vom Grad der Verwandtschaft; auch die Stufe der Gnosis kann damit bezeichnet werden (Clem Alex Strom II 45 4 Stählin), ja auch eine Stufe bei der Himmelfahrt der Seele (Corp Herm 13 9); der Inhalt des Wortes kann nur nach dem Kontext bestimmt werden. Die Parallele πολλὴν παρεργσίαν läßt weniger an eine Beförderung zum Bischof denken als an einen Rang im Himmelreich (Theod. v. Mops., Thdt.), aber dann müßte der βαθμός wohl am Schluß stehen. Darum scheint es am einfachsten, nur die zweite Verheißung religiös, die erste auf das Ansehen in der Gemeinde zu deuten (wie κλέος περιποιεῖσθαι I Cl 54 3, τιμὴν Herm mand IV 4 2); vielleicht soll dabei der Gegensatz zum Dienen betont werden vgl. Me 10 43 f. parr. (auch in der Diakonenanweisung Didasc. syr. 16 p. 86 Flemming zitiert). Zu παρεργσία s. EPeterson Festschr. Seeberg I 1929, 283 ff. 14–16 ein Zäsurstück; die Absicht geht weniger auf Vergegenwärtigung der Situation aus biographisch-romantischem Interesse an der Person des Apostels als auf Darstellung des Traditionsgedankens; der Apostel fungiert 1 15 als Vorbild der Bekehrung; 1 18–20 autorisiert er den Kampf um die reine Lehre; 2 7 erscheint er als Garant der Tradition; hier nun wird sein „Vermächtnis“ (4 1 ff.) eingeführt, d. h. die Kirche auf die nachapostolische Zeit vorbereitet; als Basis dient ein liturgisches Stück, das so als apostolisches Gut erscheint. Über das Künstliche der Situation s. Exk. zu 1 3 und die Einleitung. Zu dem vulgären τάχιον 14 s. zu Jo 13 27 Bl.-Debr. 244 1. 15 οἶκος θεοῦ: AWilhelm Beitr. z. gr. Inschriftenkunde (Sonderheft d. öst. arch. Inst. VII 1909) hat nachgewiesen, daß οἶκος statt von

dem Versammlungslokal auch von dem Verein selbst gebraucht werden kann, so von einem religiösen Verein Kern Inschr. v. Magnesia 94 s ff. ἀρετῆς ἐνεκεν καὶ εὐνοίας | [ἦν ἔχ]ων διατελεῖ εἰς τε τὸν οἶκον τὸν ἱερὸν καὶ εἰς τὸ [ν | δῆμον]. Weitere Belege bei Wilhelm a. a. O. Aber die ntl. Parallelen weisen in andere Zusammenhänge, nämlich geprägter liturgischer Sprache (hellenistisch-judenchristlichen Stils?) vgl. I Petr 4 17 (dazu 2 5) Hebr 3 6 (die versammelte Gemeinde s. EKäsemann Das wandernde Gottesvolk 1938, 109); eine Bausymbolik wird nicht entfaltet (trotz der zweiten Vershälfte); dagegen versteht man nachträglich, warum der Verf. seiner Kirchenordnung ein gewisses Haustafelschema aufgeprägt hat. Vor allem die Aussage über die ἐκκλησία θεοῦ klingt liturgisch: „der lebendige Gott“, das Motiv vom Fundament (vgl. zu II Tim 2 19, wo ähnliche Diktion vorliegt). Zum Bildkreis vom Bau s. zu Eph 2 20 und PhVielhauer Oikodome 1939, JPfammatter Die Kirche als Bau, Anal Gregor 110, 1960, 124 ff. Das Bild von 15^a wird in 15^b nicht weitergeführt, sondern durch ein neues ersetzt; man sieht, daß geläufige Wendungen gebraucht werden. στῦλος hat Sir 36 29 (26) parallel mit βοηθός (vgl. Gal 2 9 I Cl 5 2) eine mehr allgemeine Bedeutung, ‚Stütze‘, ‚Grundlage‘, die wegen der Parallele ἐδραίωμα auch hier anzunehmen ist. Zu ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας vgl. 1 QS V 5f. (Übs. von Bardtke 93): *damit sie ein Fundament der Wahrheit für Israel, für die Gemeinde des ewigen Bundes gründen und Sühne leisten für alle, die sich der Heiligkeit in Aaron und dem Hause der Wahrheit in Israel weihen*, s. auch Dam 3 19 und zur Bedeutung WNauck 28. Aus der Liturgie wird verständlich, daß nicht nur in der Kirche gefeiert wird, sondern die Kirche gepriesen wird. Wir stehen vor einem ähnlichen Motivkomplex wie im Hebr (s. dazu Käsemann a. a. O. pass.). Der Wandel wird begründet durch die kultische Einübung. Dieser Zusammenhang ist für die Beurteilung des „Moralismus“ der Briefe wichtig. Dem entspricht auch die Fortsetzung mit dem bezeichnenden Stichwort *μυστήριον* (wobei zugleich das der „Homologie“ anklingt vgl. zu diesem GBornkamm Hermes 71, 1936, 377 ff. und ThBl 21, 1942, 56 ff.). 16 μ. τῆς εὐσεβείας, praktisch synonym mit μ. τῆς πίστεως 3 9 s. d., ist hier der Ausdruck für das Zentrum der Heilsbotschaft, wie dasselbe in dem folgenden poetischen Zitat umschrieben wird. *μυστήριον* bezeichnet das verborgene Geschehen wie die Kunde davon (GBornkamm ThWbch IV 828) und erscheint daher im Zusammenhang der Epiphaniechristologie (von alters verborgen — nun offenbart bzw. verkündet) vgl. Rm 16 25 f. Col 1 26 Eph 1 9 3 9 f. Der zu 2 4 festgestellte rationale Charakter der Lehre und das Hervortreten des Mysteriums bilden eine bezeichnende Korrespondenz. Daß die Worte als Zitat anzusehen sind, darauf deutet die Gliederung in 3 × 2 rhythmische gleichmäßige Paare, der weit über den Zusammenhang hinausweisende Inhalt und die Einleitung mit *ὁμολογουμένως* (D* *ὁμολογοῦμεν ὥς*). Und zwar handelt es sich um ein Fragment, dem erst die Lesart *θεός* (Koine statt *δς*) Selbständigkeit und die Lesart *δ* (D* 061 lat) Verbindung mit dem Vorhergehenden gegeben hat; wer eines oder mehrere der Verben als Hauptsatz faßt, zerstört den Parallelismus. Zu *ὁμολογουμένως* vgl. mit ASeeberg Katech. d. Urchristenh. 1903, 113 A 2 Jos Ant I 180 II 229. Über den stoischen Gebrauch GBornkamm Hermes 71, 1936, 390 (z. B. Epict III 1 5). Über die relative Anknüpfung und den Stil s. ENorden Agnostos Theos 1913, 254 ff. Daß dieses Fragment einem Lied (und nicht etwa einer Bekenntnisformel, so JKroll Braunsberger Vorl. verz. SS 1921, 16, WBauer Der Wortgottesdienst der ältesten Christen 1930, 59) entstammt, ergibt sich aus dem

4 Der Geist sagt ausdrücklich, daß in künftiger Zeit Leute vom Glauben abfallen werden, die Irrgeistern und dämonischen Lehren anhängen auf Grund

umfassenden Inhalt und dem hymnodischen Stil, den man mit OdSal 19 s ff. vergleichen kann (nach HGreibmanns Retroversion Zeitschr. d. Dtsch. Mgld. Ges. 65, 1911, 852) ὡς ἄνθρωπον ἔτεκεν ἐκούσα καὶ ἐγέννησεν ἐν προθυμίᾳ καὶ ἐκτήσατο ἐν δυνάμει πολλῇ καὶ ἡγάπησεν ἐν προνοίᾳ καὶ ἐφύλαξεν ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ παρέστησεν ἐν μεγαλειότητι. Aus diesem poetischen Stil mit seinem Parallelismus erklärt sich auch das sonst befremdliche Passivum ἐπιστεύθη. Von unserer Stelle oder dem hier zitierten Lied scheint Dg 11 s beeinflusst zu sein ἵνα κόσμῳ φανῇ, ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθείς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη. Der Inhalt des Stückes in seiner jetzigen Form ist nicht als chronologische Aufzählung von „Heilstatsachen“ anzusehen; sonst müßte ἀνελήμφθη vor ἐκηρύχθη und ἐπιστεύθη stehen. Die Gegenüberstellung σάρξ — πνεῦμα, κόσμος — δόξα, (δ. hier vom himmlischen כבוד, also nahezu in lokaler Bedeutung) zeigt vielmehr deutlich, daß auch die Responsion ἄγγελοι-ἔθνη dieselbe Gegenüberstellung von himmlischer und irdischer Welt wiedergeben soll: Engel — Menschen (hier mit dem Missionsterminus ἔθνη bezeichnet). Nach diesen Gesichtspunkten sind die einzig problematischen Aussagen ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὥφθη ἄγγέλους zu beurteilen. Die erste von ihnen umschreibt offenbar die Erhöhung in die Sphäre des πνεῦμα, wie sie in ganz ähnlicher Weise Rm 14 angedeutet, wie sie ferner Ph 2 s ff. Col 2 15 beschrieben ist, vgl. AKlöpPERT Zeitschr. f. wiss. Theol. 45, 1902, 347 ff. Die Korrespondenz ἐν σαρκί — ἐν πνεύματι schließt eine instrumentale Bedeutung von ἐν aus; es handelt sich um Seinssphären. Daß dieser Vorgang mit δικαιοῦσθαι bezeichnet wird, bezeugt allerdings einen Gebrauch des Wortes, der dem bei Paulus üblichen in keiner Weise entspricht. Eine naheliegende Parallele ist Ign Phl 8 2 θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιοῦσθαι, wo das letzte Wort ungefähr die Bedeutung von θεοῦ ἐπιτυχεῖν hat (HSchlier Rel.gesch. Unters. zu den Ign.briefen 1929, 171). Darnach bezieht sich also δικαιοῦσθαι nicht auf die Sündenvergebung, sondern auf das Eingehen in die göttliche Sphäre, die Sphäre der δικαιοσύνη. In diesem Sinne begegnet das Wort auch in dem Wiedergeburtsmysterium Corp Herm 13 s (II p. 204 Nock) χωρὶς γὰρ κρίσεως ἰδὲ πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν. ἐδικαιώθημεν, ὃ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης (Reitzenstein Hell. Myst. 257 f.). Es ist dann nicht mehr befremdlich, daß auch der Sieg des Erlösers mit δικαιοῦσθαι bezeichnet wird. So geschieht es in den Oden Salomos 31 s *er selbst wurde für gerecht erklärt, denn so hatte es ihm sein heiliger Vater verheißen* (auch 17 2 25 12 29 s vom Erlöser oder Erlösten vgl. dazu RBultmann ZNW 24, 1925, 128 ff. und Das Ev. des Joh. 1941, 434 A. 7 zu Jo 16 s); mit ἐδικαιώθη ist also die Erhöhung Jesu gemeint (möglicherweise ist auch der Gruß an Horus bei seiner Einführung in den Himmelsaal zu vergleichen „Tapferer, Gerechtfertigter“ in dem „großen Liede“ an Osiris s. ENorden Die Geburt des Kindes 1924, 124); daß diese vielfach als Triumph über die Geisterwelt dargestellt wurde, ist zu Phil 2 s f. Col 2 15 gezeigt worden. Etwas anders E. Schweizer Erniedrigung u. Erhöhung bei Jesus u. seinen Nachfolgern ²1962, 422. Darauf spielt die nächste Aussage an. Zu vergleichen ist Ascensio Jes 11 23 (Flemming bei Hennecke Neut. Apokr.) *und er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt, und alle Engel des Firmaments und der Satan sahen ihn und beteten ihn an* vgl. 11 25. 26 und s. MDibelius

Geisterwelt 178 ff. Daß auch in anderen Religionskreisen die Vorstellung der Epiphanie vor halbgöttlichen Wesen zur Erhöhung gehört, zeigt Vergil Ecl 4 15 f. *divisque videbit / permixtos heroas et ipse videbitur illis* (dazu ENorden a. a. O. 127 f.) vgl. weiter JAFestugière Hermes Trismégiste III 1953, 137 ff. und dazu ESchweizer a. a. O. S. 106 ff. Wie fest die Präsentation im Motivzusammenhang der kosmischen Erhöhung ist, zeigen Eph 2 6 f. 3 6 ff. (mit ausgebildetem Epiphanieschema — s. o. — samt Nennung der Kirche als Trägerin der Bekanntgabe) Hebr 1. Im Gegensatz zu Phil 2 6 ff. ist nicht der Tod als Wendepunkt markiert, und nicht der Gegensatz von Niedrigkeit/Hoheit akzentuiert. Die Gegenüberstellungen scheinen vielmehr die Universalität dieses Geschehens in allen Räumen darzustellen; Welt und Überwelt sind nicht hinsichtlich ihres Gegensatzes ausgearbeitet. Die Epiphanie erscheint als in sich einheitlicher, wenn auch in Etappen gegliederter Vorgang von der Geburt an; vgl. ADescamps Les justes et la justice dans les evangiles et le christianisme primitif 1950, 87. E. Schweizer a. a. O.; eine entsprechende Auffassung erscheint auch an der verwandten Stelle Ign Eph 19 (daher das Schwanken, ob die Zeichen der Inkarnation oder der Auffahrt gelten). Stilgemäß ist auch die Darstellung im Passivum des Aorists, und zwar in einheitlichem Duktus; vgl. dagegen den Wechsel des Subjekts zwischen Phil 2 6 und 9! Es bleiben offene Fragen: ist Präexistenz des Erlösers vorausgesetzt? Diese gehört an sich nicht zum Epiphanietyp als unentbehrlicher Bestandteil, verbindet sich aber naturgemäß leicht damit. Zur Frage HWindisch ZNW 34, 1935, 222. Wie ist die Gliederung zu verstehen? Jeremias faßt das Ganze als Thronbesteigungshymnus und kommt so zu einer einheitlichen Auffassung auch hinsichtlich des Aufbaus: 1. Erhöhung, 2. Präsentation, 3. Inthronisation, je vor der irdischen und himmlischen Welt (in chiasmatischem Aufbau), doch vgl. die Analyse von ESchweizer a. a. O. Auf jeden Fall sind Verkündigung und Glaube selbst in das Heilsgeschehen einbezogen vgl. Tit 1 3 f. und Ign Eph 19 1 (*μυστήρια „κρυπτής“*). Über das Verhältnis von christologischer Aussage und soteriologischer Anwendung RAbramowski ZNW 35, 1936, 44 ff.; vgl. die Verknüpfung von beiden bei Ign und in den Oden Salomos, etwa 41 10 ff., zit. zu I 2 5. Zum Vers vgl. KHRengstorf Die Auferstehung Jesu 1960, 125 ff.; ESchweizer Neotestamentica 1963, 122 ff. **IV 1—10** ist der einzige Abschnitt des Briefes, der sich planmäßig mit der Irrlehre beschäftigt. Formell bringen die Verse 4 1—5 allerdings nicht die Konstatierung, daß der geweisste Irrtum nun seinen Eingang gehalten habe (anders II 3 1. 6), sondern nur die Aufforderung an Timotheus, die Weissagung weiter zu verbreiten. Aber schon die Tatsache, daß auf die Erwähnung der falschen Lehre gleich ihre Widerlegung folgt 4 3—5, zeigt, daß der Autor sie als eine Gegenwartsgefahr ansieht. Wer den Brief für unecht hält und in der Briefform nur Form sieht, wird diesen futurischen Charakter der Ketzerbestreitung von da aus verstehen: Paulus hat den Timotheus nur darauf verwiesen, daß jene Leute auftreten werden — die Späteren, die es erleben (d. h. die eigentlichen Leser unseres Autors) mögen sich gesagt sein lassen. Über Motive der „Abschiedsreden“ in diesem Abschnitt s. zu II 3 1 ff. 1 *ῥητῶς* bei Weissagungen s. Justin Ap I 35 10 63 10; gemeint ist das *πνεῦμα προφητικόν* s. Justin Ap I 63 10, das etwa in einer Apokalypse kommenden Abfall geweisst hat s. zu II Th 2 3. Zum Auftreten von Frevlern „am Ende der Tage“ vgl. den Habakuk-Midrash II 5 f. (Kelliger Stud. z. Hab.-Kommentar vom Toten Meer 1953, 168. 278 f.). Die Wahl des Aus-

- 2 heuchlerischer Predigt von Lügner, die ihr Brandmal im Gewissen tragen; sie
 3 untersagen die Ehe und (gebieten) Enthaltung von Speisen, die Gott doch dazu
 erschaffen hat, daß sie mit Danksagung empfangen werden von allen, die zum
 4 Glauben und zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen sind. Denn alles, was
 Gott geschaffen hat, ist gut und nichts (davon) verwerflich, was mit Dank-
 5 sagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch Gottes Wort und Gebet.

drucks *ὑστεροὶ καιροί* (nicht *ἔσχαται ἡμέραι*) ist vielleicht durch den künstlich-futurischen Charakter der Stelle bedingt s. o. Der Verf. brandmarkt den Irrtum als dämonisch; auch Paulus sah ja hinter dem Tun seiner korinthischen Gegner Satans Werk s. II Cor 4 4 11 s. 13 f. und MDibelius Geisterwelt 48 ff. 63 ff. Der Autor beschuldigt in 2 seine Gegner, daß sich hinter ihrer Lehre geheime Sünde verberge s. Exk. zu 4 5 Nr. 3 b. Da ein Topos der Ketzerpolemik vorliegt, ist bei historischen Folgerungen Vorsicht geboten. 3 Zu dem Zeugma (*ἀπέχεσθαι* sc. *κελευόντων*) s. Bl.-Debr. § 479 2. Zur Sache s. Exk. zu 4 5. Die Frage, warum in 3—5 nur das Speisen-, nicht aber das Eheverbot bekämpft wird, läßt sich am besten vom Kontext aus beantworten: der Autor steuert auf das Thema der *σωματικὴ γυμνασία* los; über seine positive Stellung zur Ehe kann nach 2 15 ja gar kein Zweifel aufkommen. Vielleicht ist er sich auch bewußt, in jenem Punkte dem historischen Paulus mehr zu gleichen als in diesem (s. Col 2 21 ff. — I Cor 7 1. 7). In Col 2 22 f. wird die Abwehr der Nahrungsaskese rein rational begründet; hier tritt ein kultisches Motiv hinzu: die *πιστοὶ καὶ ἐπεγνωκότες τὴν ἁλ.* (Selbstbezeichnung der Christen s. 2 4 und Tit 1 1) nehmen die Speisen mit Dank (*εὐχαριστία* s. 4 = *ἐντευξίς* 5) an und heiligen sie so; auch I Cor 10 30 wird das Dankgebet in ähnlicher Weise in die Gedankenführung verflochten. Dann wird man *λόγος θεοῦ* am besten auf Tischgebete in biblischen Wendungen beziehen; die Kultsprache des Judentums scheint gerade in dem von den Past bezeugten Christentum eine große Rolle zu spielen s. zu 1 17. Andere sehen in *λόγος θεοῦ* das göttliche Schöpfungswort. Zum Zusammenhang von Eucharistie und Dank für die Gaben des Schöpfers vgl. Did 10 und s. MDibelius ZNW 37, 1938, 32 ff.

DIE „IRRLEHRER“ DER PASTORALBRIEFE. 1. Die Abschnitte der Past, die sich mit Irrlehrerbekämpfung befassen, finden sich I Tim 4 1–10 II Tim 3 1–9 Tit 1 10–16; I Tim 1 3–11 6 3–5. 20 f. II Tim 2 14. 23 3 13 4 3. 4 Tit 3 9–11; dazu kommen einige persönlicher Bemerkungen I Tim 1 19. 20 II Tim 1 15 2 16–18. Wenn man alle diese Abschnitte auf dieselbe Ketzeri bezieht und höchstens zwischen Verführern und Verführten unterscheidet, so ergibt sich ein einigermaßen deutliches Bild. Man hat zu dieser Deutung ein besonders gutes Recht, wenn man die Brieflichkeit der Past bezweifelt und annimmt, daß alle polemischen Äußerungen der drei „Briefe“ in Wirklichkeit einer ketzerischen Richtung gelten. Wer eine konkrete Briefsituation voraussetzt, wird natürlich mit der Möglichkeit rechnen, daß bestimmte Anspielungen nur den Lesern verständlich sind und daß mit jeder solchen Anspielung ein besonderer, uns unerkennbarer Fall gemeint ist (s. WMichaelis Past und Gef.briefe, der u. a. zwischen den in I Tim 4 bekämpften heidnischen Agitatoren und den unlauteren christlichen Missionaren II 3 scheidet). — Wenn man demgegenüber an der Einheitlichkeit der Schilderung festhält, so ergeben sich folgende charakteristische Züge: a) Eheverbot — an unserer Stelle, indirekt bezeugt auch durch die positive Betonung der Ehe I 2 15 5 14 Tit 2 4. Solche Enthaltensamkeit — an sich auf dem Boden vieler Religionen aus den verschiedensten Motiven geübt — wurde dem hellenistischen Griechen durch antimaterialistische Stimmungen besonders nahegelegt: kein Wunder also, daß uns das Eheverbot gerade in Verbindung mit gnostischen und halbgnostischen Gedanken begeg-

net. Belege sind im Exk. zu 2 15 genannt. Material bieten vor allem die apokryphen Apostelgeschichten. In den Paulus- und Theklaakten 5 p. 238 Lipsius predigt Paulus den *λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* und veranlaßt 11 p. 243 die Jünglinge und Jungfrauen, nicht ehelich zu werden vgl. auch 12 (s. unten Nr. 1 c). Daß sich die Predigt unserer Irrlehrer auch viel mit Frauen zu schaffen macht, scheint II Tim 3 6 f. in Verbindung mit I Tim 5 13 zu beweisen. Vgl. Wendland 237, RKnopf Nachapost. Zeitalter 1905, 410 f., EvDobschütz Die urchristl. Gemeinden 1902, 181 ff., HvCampenhausen Askese im Urchristentum 1949.

— b) Enthaltung von Speisen, hier direkt, I 5 23 Tit 1 15 indirekt bezeugt. Zum Teil denselben Motiven entstammend wie die geschlechtliche Askese, zum Teil auf überlieferten rituellen (Judentum!) und anderen Sitten basierend (vgl. PRArbesmann Das Fasten bei den Griechen und Römern 1929, 19 ff.) kann diese Art Enthaltensamkeit sehr verschiedene Formen annehmen; Fasten (Acta Pauli 23 p. 251 Lipsius, Acta Thom 5 p. 106 Bonnet) bzw. Genuß von wenig Speise (Acta Thom 20 p. 131 Bonnet: nur Brot, Salz, Wasser; Acta Joh 6 p. 154 Bonnet: allsonntäglich eine Dattel), Enthaltung von Wein — für unsere Asketiker wegen I 5 23 anzunehmen —, Vegetarianismus (s. zu beiden Rm 14 1 ff. und den Exk. z. St., vgl. auch die Korrektur der evangelischen Überlieferung im Ebionitenevangelium). Die Belege entstammen meist denselben Quellen wie die unter a genannten. Nahrungsaskese gehört übrigens auch zur Eigenart des kolossischen Synkretismus (eines judaisierenden Gnostizismus! vgl. GBornkamm ThLZ 73, 1948, 11 ff. = Das Ende des Gesetzes 1952, 139 ff.) s. Exk. zu Col 2 23 vgl. RKnopf Nachapost. Zeitalter 410 ff. und EvDobschütz Urchristl. Gemeinden 274 ff. — c) Enthusiasmus zusammen mit Spiritualisierung der Auferstehungshoffnung, direkt bezeugt II 2 18 s. z. St. Auch daß die Gegner *γόνιτες* und ihre Lehren falsche Gnosis genannt werden II 3 18 I 6 20 gehört hierher, ebenso vielleicht, was über Mythen und Genealogien sowie über die *ζητήσεις* gesagt wird I 14 47 64 II 44: die Pneumatiker rühmen sich der Verbindung mit der himmlischen Welt; aber ihr Selbstbewußtsein erregt Anstoß. Auch in der Betonung der „vernünftigen Lehre“ sowie der Natur- und Gemeindeordnung einschließlich der Ämter und „Schriften“ (II 3 15) wird man Polemik gegen solchen Enthusiasmus sehen dürfen. Mit dem pneumatischen Wesen wie mit der Hochschätzung der Jungfrauschaft (s. a) können Emanzipationstendenzen in Verbindung stehen, auf die I Tim 2 11 ff. schließen läßt. Beachtenswerte Parallelen wie zur Emanzipation (s. Exk. zu 2 15) so auch zur Spiritualisierung bieten die Paulusakten. Unser griechischer Text derselben läßt sowohl den Paulus die Auferstehung an die Keuschheit binden als auch seine falschen Freunde Demas (s. II 4 10) und Hermogenes (s. II 1 15) sagen, die Auferstehung sei schon an den Kindern geschehen (Acta Pauli 12. 14 p. 244 f. Lipsius, vgl. aber zu II Tim 2 18). In dem lat. Fragment von Brescia (OvGebhardt TU XXII 2, 1902, S. 134 und dazu PCorssen ZNW 4, 1903, 41) fehlt die letztere Angabe und als *magica ars* des Paulus wird lediglich angegeben: *in resurrectionem vitae non resurgemus nisi castam duxerimus vitam*. Man sieht, wie sich dort halbgnostische, hier in den Past antignostische Tendenzen des Paulusbildes bemächtigen. — 2. Eine Kombination der geschilderten drei Momente in jener Zeit, möglicherweise auf dem Boden Kleinasiens, mit deutlicher jüdischer Komponente, wird man immer als eine Art Gnosis anzusprechen haben s. I 6 20. Allein eine Identifizierung der bekämpften Richtung mit einer uns bekannten gnostischen Sekte ist unmöglich. Zunächst läßt die polemische Methode des Verf. eine nähere Bestimmung nicht zu. Er kämpft, wie im Kommentar gezeigt ist, sehr oft mit denselben Waffen, mit denen die Philosophie wider die Sophistik stritt s. zu I 1 6 und I 14 47 f. 63 f II 2 23 3 13 4 3 f. Tit 3 9. An anderen Stellen ist es fraglich, wie weit man Ketzerpolemik herauszulesen berechtigt ist; so ist es z. B. sehr zweifelhaft, ob man aus christologischen Formulierungen wie I 2 5 f. 3 16 auf christologische Verirrungen der Ketzer schließen darf; es handelt sich ja um traditionelle Formulierungen. Bezeichnend ist gerade die allgemeine Art, wie mit dem Bekenntnis als solchem operiert wird. Fragt man also, warum der Autor in seiner Polemik nicht deutlicher eine bestimmte Gruppe gekennzeichnet hat, so ist das Problem entweder historisch zu beantworten: er hat bereits „ein buntes Repertoire fataler Erscheinungen vor sich“ (AHarnack

- 6 Wenn du die Brüder dahin unterweiserst, wirst du ein rechter Diener Christi Jesu sein, der da lebt von den Worten des Glaubens und der guten Lehre,
 7 deren Anhänger du geworden bist; gottlose Altweiberfabeln aber weise zurück.
 8 Bilde dich immer weiter aus in der Frömmigkeit. Denn die körperliche Ausbildung bringt wenig ein, die Frömmigkeit aber bringt alles ein, denn sie verspricht Leben jetzt und in Ewigkeit; das Wort hat recht und verdient alle Anerkennung; denn das ist das Ziel unserer Mühen und Anstrengungen; haben wir doch unsere Hoffnung gesetzt auf den lebendigen Gott, den Erlöser aller
 11. 12 Menschen, zumal der Gläubigen. — So sollst du predigen und lehren. Niemand verachte deine Jugend, vielmehr werde du ein Vorbild der Gläubigen in Wort
 13 und Wandel, in Liebe, Glauben und Reinheit. Bis ich (wieder) komme, fahre

Chronologie I 481), oder literarisch: er will durch möglichst allgemeine Charakteristik ein apologetisches Vademecum für alle möglichen antignostischen Kämpfe schaffen; wer die literarische Eigenart der Briefe so beurteilt, wie das in der Einleitung geschehen ist, wird sich für die letztere Annahme entscheiden. Die Formen der Polemik entsprechen dem sich erst ausbildenden Begriff der Ketzerei s. WBauer Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum ²1964. — 3. a) Fraglich ist die Stellung der Irrlehrer zu Judentum und Gesetz. Auf Verwandtschaft der bekämpften Richtung mit dem Judentum scheint vor allem Tit 1 10. 14 zu weisen, sowie die Erwägung, daß auch in Kolossä (s. Exk. zu Col 2 23 und GBornkamm a. a. O.), in Magnesia und Philadelphia (Ign Mg 8—11 Phld 5—9) synkretistischer „Judaismus“ offenbar bezeugt ist. Freilich sind die Ignatiusstellen kontrovers; schließlich konnte jede Nahrungsaskese, jede besondere Tagesheiligung von den Christen „Judaismus“ genannt werden. Der Zusammenhang unserer Gnostiker mit dem Judentum ist also nicht unbedingt sicherzustellen, aber höchstwahrscheinlich. — b) Sehr umstritten ist die Frage des Libertinismus. Nicht beweisend sind natürlich die schriftstellerische Übung entstammenden Lasterkataloge s. I 1 9 f. u. z. St. 6 4 f. II 3 2 ff. (ausgenommen 3 5 s. u.) Tit 1 12. Nicht beweisend für Antinomismus ist I 1 8 II 3 6; so bleiben nur noch die Beschuldigungen: Teufelei I 4 1 II 2 26, schlechtes Gewissen I 1 10 Tit 1 15, Heuchelei I 4 2 II 3 5 Tit 1 16, Schlechtigkeit I 6 5 II 3 13, Befleckung Tit 1 15, Gewinnucht I 6 5 Tit 1 11. Allein während selbst der temperamentvolle Polemiker Paulus, wenn er seine Gegner beschuldigt, seine Vorwürfe deutlich wahrnehmbar aus der Stellung der anderen zu seinem Evangelium oder aus ihrer Frömmigkeit ableitet, ist hier von einer solchen Ableitung, ja von einem Beweis für das schlechte Gewissen der Leute nicht die Rede. Ein Grund, diesen Leuten die bona fides abzusprechen und sie als verkappte Sünder zu brandmarken, ergibt sich also aus unseren Briefen nicht. Wohl aber kann man namentlich in II 3 6 Anzeichen dafür finden, daß die Gnostiker eine gewisse Vorliebe für asketische Wirksamkeit unter ehemaligen Sünderinnen haben s. z. St. Im übrigen muß man sich bei den Anklagen immer gegenwärtig halten, daß sittliche Beschuldigungen zum Stil der Polemik gehören vgl. WBauer Rechtgläubigkeit und Ketzerei. — Zum Ganzen vgl. WMangold Die Irrlehrer der Past 1856, AHilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Theol. 40, 1897, 1 ff., WLütgert Die Irrlehrer der Past 1909, WMichaelis Past und Gef.briefe 1930, 102 ff.

■ Das hier beginnende Zäsurstück s. 3 14 1 18 5 21 handelt von der Haltung des Timotheus. Zu *ἐντρέφειν* mit Dat. s. Epiktet IV 4 48 *τούτοις τοῖς διαλογισμοῖς ἐντρέφόμενος* Jos Bell VI 102 *ὃν ὁ Ἰουδαῖος ὁ τοῖς νόμοις ἐντραφεῖς. καλὴ διδασκαλία* heißt hier die *ὑγαίνονσα διδ.* aus 1 10. *παρακολονθεῖν* für das geistige Erfassen der Lehre ist ein wichtiger Terminus bei Epiktet s. I 7 33 *μὴ παρακολονθεῖν λόγῳ μὴδ' ἀποδείξει μὴδὲ σοφίσματι* vgl. II 24 19. 7 *μύθους* s. zu 1 4; *γραῶδεις*:

das Bild ist in der philosophischen Polemik nicht selten vgl. Epict II 16 30 *γραῶν ἀποκλαύματα*, Strabo 13 *τὴν ποιητικὴν γραῶδὴ μυθολογίαν ἀποφαίνων*, Lucian Philopseudes 9 *ἔτι σοι γραῶν μῦθοι τὰ λεγόμενά ἐστιν*. Ebenso wird *γυμνάζειν* von der Seele bereits in der älteren Paränese gebraucht vgl. Isocrates ad Nicoclem 10 *ὥστ' οὐδενὶ τῶν ἀσκητῶν οὕτω προσήκει τὸ σῶμα γυμνάζειν ὡς τοῖς βασιλεῦσι τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτῶν*, Ps.-Isocr. ad Demonicum 21 *γύμναζε σεαυτὸν πόνοις ἐκονσίοις, ὅπως ἂν δύνῃ καὶ τοὺς ἀκουσίους ὑπομένειν*. Vgl. Epict II 18 27 III 3 14. 9 kann auf ein Zitat weisen s. zu I 15. 8 klingt wie eine feste Sentenz. Aber im Sinne des Verf. könnte der Hinweis auch auf den für ihn ja bereits traditionellen Satz aus Col 1 29 zu beziehen sein, den er in 10 aufnimmt, s. u. Die Sentenz ist hier möglicherweise im Sinne der Polemik gegen gnostische Askese aufgefaßt (wenn nicht der Vordersatz nur um des Nachsatzes willen angeführt wird s. aber zu 4 3–5). Ursprünglich aber richtete er sich zweifellos gegen die körperliche *ἀσκησις* des Athleten; ihr wurde als besonders „nützlich“ eine geistige Tätigkeit gegenübergestellt, vielleicht ursprünglich die Philosophie; an ihre Stelle hätten dann jüdische oder christliche Benutzer des Motivs die Frömmigkeit mit der entsprechenden Verheißung gesetzt. Die Philosophie gebraucht *ἐπαγγελίαν ἔχειν* mit Bezug auf das, was bei der Tugend bzw. Philosophie herauskommt vgl. Epict I 4 3 IV 8 6. Zur kynisch-stoischen Abneigung gegen Athleten ENorden Jahrb. f. Phil. Suppl. 18, 1892, 299 f., PWendland Philo und die kynisch-stoische Diatribe 1895, 43 f., JGeffken Kynica 1909, 22; MDibelius Rom und die Christen im 1. Jhd., SAH 1941/2, 21 ff. und Exk. bei Spicq 151 ff. (verweist auf die jüdischen Stellen wie I Macc 1 14 II Macc 4 9 f. Jos Ant XV 267 ff.). 10 *εἰς τοῦτο* ist wohl am besten auf den Inhalt von 8, auf das *τέλος* der christlichen *γυμνασία* zu beziehen, denn mit *κοπιῶμεν* wird doch *γυμνάζειν* aus 1 aufgenommen; *ὅτι* dann „weil“. Der erste Satz gibt Col 1 29 wieder s. zu I 1; aber der Ton ist ein anderer; dort ist die Eigenart der Paulus-Mission gemeint, hier die *γυμνασία* der Frömmigkeit, in der Paulus und Timotheus sich beide betätigen. Zu *σωτήρ* s. den Exk. zu II 1 10; hier scheint das Wort eine besonders prägnante Bedeutung zu haben, die das Gottesprädikat *ζῶν* kausativ faßt: ‚der lebendige Gott ist's, der die *ἐπαγγελία* ζωῆς wahr macht‘. Die Gegenüberstellung von „allen Menschen“ und „Gläubigen“ ist bezeichnend für die Lage einer späteren Generation: für Paulus sind der Idee nach alle Menschen im Begriff, Gläubige zu werden; die Past finden sich damit ab, daß die Gläubigen nur einen Ausschnitt aus der Menschheit darstellen. Die Kirche ist also nicht Vorform, sondern schon Ersatz des Reiches Gottes. In 11 ff. wird die 4 6 angefangene Ermahnung an den Leiter der Gemeinde fortgesetzt; das Problem ist hier die Jugend des Adressaten vgl. Ign Mg 3 1. Diese Problemstellung ist keine Instanz gegen die Echtheit, denn der historische Timotheus brauchte nicht vor 30 n. Chr. geboren zu sein. Wer aus anderen Gründen den Brief für unecht hält, wird urteilen, daß der Autor hier ein Wort an jugendliche Gemeindebeamte überhaupt richten möchte, die etwa die in 13 genannten Funktionen ausüben. Zur Verbindung von Schriftverlesung und Predigt s. RKnopf zu II Cl 19 1. 12 Zu *τύπος* vgl. die Inschrift des Antiochus I von Commagene (Dittenberger Or I 383 212 ff.) *τύπον δὲ εὐ|σεβείας, ἣν θεοῖς καὶ προγόνοις | εἰσφέρειν δισιον, ἐγὼ παισὶν || ἐκγόνοις τε ἑμοῖς ἐμφανῆ|ι> | καὶ δι' ἑτέρων πολλῶν καὶ | διὰ τούτων ἐκπέθεικα, νομί|ζω τε αὐτοὺς καλὸν ὑπόδειγμα | μιμῆσθαι*. Schon der Stil (Triaden) verrät den erbaulichen Charakter, welcher sich von der paradoxen

14 fort vorzulesen, zu ermahnen und zu lehren. Gebrauche die Gnadengabe, die in dir ist, die dir zuteil ward durch Prophetenwort, während die Ältesten dir die
 15 Hand auflegten. Dies betreibe, damit gib dich ab, damit dein Fortschritt allen
 16 offenbar sei. Gib acht auf dich selbst und auf die Lehre, halte daran fest! Wenn du das tust, wirst du dich (selber) retten und deine Hörer! Einen älteren Mann
 5 sollst du nicht schroff behandeln, sondern ihn ermahnen wie einen Vater, jün-
 2 gere wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern in aller Lauterkeit.

Art abhebt, in welcher Paulus das „Vorbild“ verwendet. 14 bringt eine bedeutende Anspielung auf die Würde des Timotheus. Die Ordination hat den Rang eines sakramentalen Aktes, bei welchem nicht nur die apostolische Tradition übergeben, sondern auch die Amtsgnade übermittelt wird (HvCampenhausen Kirchl. Amt 125f.). JJeremias ZNW 48, 1957, 127 ff.

1. Die Stelle 4 14 gehört mit 5 22 und II 1 e zu den Zeugnissen für die HANDAUFLEGUNG im Urchristentum. Hier wie anderswo dient die Hand als Mittel der Kraftübertragung, sei es an den Kranken zwecks Heilung (OWeinreich Antike Heilungswunder 1909, 1 ff.: ist in diesem Fall ursprünglich an die Hand eines Gottes gedacht?), sei es an den Jüngeren, Schwächeren, Unheiligen zwecks Segnung (Mc 10 13 ff.), sei es an den Nichtpneumatiker zwecks Geistesmitteilung (ohne Zusammenhang mit der Taufe Act 8 17, bei der Taufe Act 19 e Hebr 6 2, bei einer Einsetzung Act 6 e 13 a, wie später bei der Wiederaufnahme von Pönitenten und Häretikern Didasc. syr. 7 p. 28 Flemming). Die Stellen I Tim 4 14 II Tim 1 e gehören sicher zu der zuletzt erwähnten Gruppe; Timotheus ist zu seinem mehreren Gemeinden übergeordneten Amt (über die Geschichtlichkeit desselben s. Exk. zu 3 7 Nr. 2) durch Handauflegung geweiht worden (über die Differenzen zwischen den Briefen s. u.). Über das Verhältnis des christlichen Ordinationsritus zum jüdischen vgl. ELohse (s. u.). Charakteristisch für die Verbindung von Pneumatischem und Amtlichem ist es, daß nach 1 18 und unserer Stelle Prophetenmund erst den künftigen Geistträger bezeichnet hatte. Gleichviel ob man *προφητείας* 4 14 als acc. plur. („infolge“ oder „wegen“) oder als gen. sing. (*per prophetiam* Theod. v. Mops. II 149 Swete) faßt — in jedem Fall braucht man zwischen beiden Stellen nicht mit JBehm Handauflegung 47 f. zu unterscheiden (vorausgegangene Weissagung dort, gleichzeitige hier), sondern kann sich den Vorgang nach Analogie von Act 13 2. 3 denken. Schwierigkeiten macht die Deutung von I Tim 5 22 s. z. St., da der Kontext weder die Deutung auf Ordination noch auf die Wiederaufnahme von Sündern ausschließt. Zum Ganzen JBehm Die Handauflegung im Urchristentum (mit reichem religionsgeschichtlichem Material) 1911, ELohse Die Ordination im Spätjudentum und im NT 1951. — 2. Die Stellen über die Handauflegung werden manchmal zur Entscheidung in der Prioritätsfrage der Past benutzt. Als Instanzen kommen für diese Untersuchung in Betracht: a) die Briefsituation; doch kommt ihr nur bei Annahme der Echtheit Bedeutung zu; in diesem Fall erledigt sich das Problem meist durch die Entscheidung über die Situation von II Tim. Vgl. aber ChBruston De la date de la première Épître de Paul à Tim., Ét. théol. et rel. 1930, 272 ff., der den II Tim in die Zeit der ersten Gefangenschaft, den I Tim in die Jahre danach setzt. — b) Die Stellung zu den Gegnern: die II 2 17 erwähnten Ketzler sollen nach II 2 24 ff. mit Sanftmut behandelt werden; nach Tit 1 13 3 10 sind die Gegner kurz zu widerlegen, nach I Tim 1 19 f. aber sind die II 2 17 4 14 bloß bedrohten bereits „dem Satan übergeben“. Aus dieser Beobachtung erschließt man bisweilen die Reihenfolge II Tim Tit I Tim. Doch vgl. dazu d. — c) Die Handauflegung geht in I 4 14 von den versammelten Presbytern (*πρεσβυτέρων* s. die Ignatiusbriefe), in II 1 e von dem Apostel aus. EdSchwartz Über die pseud-apostolischen Kirchenordnungen, Schriften der Wiss. Gesellsch. Straßburg 6, 1910, 1 sieht das erste als relativ historisch, das zweite als korrigiert im Sinne der apostolischen Tra-

dition' an und schließt, da er auch das Hervortreten des Kirchenrechtlichen für ein Prioritätszeichen hält, auf die Reihenfolge I Tim Tit II Tim. — d) Die Differenz in der Handauflegungsfrage erklärt sich wohl am einfachsten aus dem Charakter der Briefe: Gemeinderegeln in I Tim Tit, Testament in II Tim. Wenn Kirchenordnungen als Kern von I Tim Tit angesehen werden s. Einleitung, dann kann II Tim dazu bestimmt sein, für diese Ordnungen, die unter dem Namen des Paulus gehen sollten, einen persönlich-historischen Hintergrund zu zeichnen und die kirchliche Autorität des Paulus von I Tim Tit zugleich als die sittliche darzustellen; damit sind die typischen Funktionen des Apostels in nachapostolischer Zeit zusammengestellt. Darum in II Tim die vielen Personalnotizen, wie die Betonung des Leidens s. zu II 18, darum in II 217 4 14 (?) gewissermaßen die nachträgliche Vorgeschichte zu I 120, darum die sorgfältige Unterscheidung zwischen Gegenwart und Zukunft II 31 ff. (die Irrlehre ist noch im Werden), darum die engere Verbindung der „Ordination“ des Timotheus mit Paulus II 16. Da hierdurch die Mitwirkung des Presbyteriums nicht geradezu ausgeschlossen wird, so muß aus der Differenz von I 4 14 und II 16 nicht notwendig auf zwei verschiedene Verfasser geschlossen werden; über die Reihenfolge der Briefe ergibt sich nichts, als daß sie eine in sich zusammenhängende Konzeption bilden.

15 ταῦτα, offenbar auf die als Ganzes betrachtete Mahnung 13. 14 zu beziehen: ‚tu deine Pflicht und brauche deine Gabe‘. ἐν τούτοις = in solcher Beschäftigung wie Xenophon Hellen. IV 87; WBauer Wörterb. 446 (Nr. 4). Solche gehäuften Imperative mit allgemeiner Beziehung auf die vorhergehenden Mahnungen finden sich auch bei Ps.-Pythagoras Carmen aureum 45 f. ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα· τούτων χρῆ ἐράν σε, | ταῦτά σε τῆς θεῆς ἀρετῆς εἰς ἔχνια θήσει. προκοπή: in der Stoa von großer Bedeutung, vgl. aber auch Sir 51 17 II Macc 8 8. Die Formel *ἵνα φανερόν πᾶσιν ᾗ* ... steht häufig in Ehreninschriften vgl. JRouffiac Recherches sur les caractères du Grec dans le NT 1911, 53. 16 Daß αὐτοῖς sich auf ταῦτα und τούτοις in 15 bezieht, legt der erste Imperativ des Verses nahe. Verheißungen an Lehrer (oder Bekehrer) und Schüler zugleich sind auch sonst üblich vgl. Jac 5 20 II Cl 15 1 19 1 *ἵνα καὶ ἐαντοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν* (d. h. den Prediger). W 1. ■ wird häufig zum Folgenden gezogen unter der Überschrift: Verhalten des Timotheus gegen einzelne Klassen der Gemeinde. In der Tat schließt sich die Witwenregel formell diesen Ermahnungen gut an; aber sie hat eine selbständige Ausgestaltung zu einer Kirchenordnung erfahren, während wir es in 5 1 f. mit einem Schema populärer Moralphilosophie zu tun haben vgl. dazu Plato Resp V 463 c παντὶ γὰρ ᾧ ἂν ἐντυγχάνῃ, ἢ ὡς ἀδελφῷ ἢ ὡς ἀδελφῇ ἢ ὡς πατρὶ ἢ ὡς μητρὶ ἢ υἱεῖ ἢ θυγατρὶ ἢ τούτων ἐκγόνοις ἢ προγόνοις νομεῖ ἐντυγχάνειν. Den Beweis für die Verbreitung solcher Wendungen liefern wieder (s. Exk. zu 3 1) die Inschriften: Priene 117 55 f. Hiller v. Gärtringen (I. Jhdt. v. Chr.) ἀεὶ π|οτε μὲν πρεσβυτέ[ρους τιμῶν ὡς γονεῖ], τοὺς δὲ καθ' ἡλικίας ὡς ἀδελφούς, τοὺς δὲ [νεωτέρους ὡς παῖδας] und Latyschev Inscr. orae septentr. Pont. Eux. I 22 28 ff. (vgl. Deißmann LvO 263) τοῖς μὲν ἡλικιώταις προσφερό[μενος ὡς ἀδελφός, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ὡς υἱός, || τοῖς δὲ παισὶν ὡς πατήρ. Vgl. auch Jamblichus Vita Pythag. 8 40 μελετᾷ ἐν μὲν τῇ πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους εὐκοσμίᾳ τὴν πρὸς πατέρα εὐνοίαν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλλους φιλανθρωπίᾳ τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφούς κοινωνίαν Libanius Progymn. VII p. 185 3 Förster (in einer Belehrung des werdenden Arztes) τῶν μὲν ἡλικιωτῶν νόμιζε σεαντὸν ἀδελφόν, τῶν δὲ πρεσβυτέρων παῖδα, τῶν νεωτέρων πατέρα. Aus diesen Parallelen ergibt sich, daß πρεσβύτερος (s. Exk. zu 5 17) hier nicht vom Amt gesagt sein kann, sondern περὶ παντός γεγηρακότος Catene VII 37 Cramer. 3—16 Die Witwenregel, d. h. die Bestimmung über diejenigen

3. 4 Witwen ehre, wenn sie wirklich Witwen sind! Hat eine Witwe Kinder oder Enkel, so sollen sie erst lernen, Pietät gegen die eigene Familie und Dankbarkeit gegen die Vorfahren zu üben; das ist wohlgefällig vor Gottes Angesicht.
- 5 Die wirklich Verwitwete und Vereinsamte aber hat ihre Hoffnung auf Gott gesetzt und verweilt in Gebet und Flehen Tag und Nacht. Die aber ein ausschweifendes Leben führt, die ist lebendig tot. Gib diese Anweisung, damit ihr Wandel ohne Tadel sei. Wenn aber jemand für die Seinen und zumal für die Familienglieder nicht sorgt, der ist vom Glauben abtrünnig und schlimmer als ein Ungläubiger. Als ‚Witwe‘ soll bestimmt werden (nur) die nicht unter sechzig Jahre alt ist, eines Mannes Weib war und im Ruf guter Werke steht, sofern sie Kinder aufgezogen, Gastfreundschaft geübt, den Heiligen die Füße gewaschen, Bedrängten beigestanden hat und (überhaupt) jedem guten Werk nachgegangen ist.
- 11 Jüngere Witwen aber weise ab; denn wenn sie die Sinnlichkeit Christus abwendig macht, dann möchten sie heiraten und ziehen sich das Urteil zu, daß sie die erste Treue gebrochen haben; zugleich aber lernen sie auch Müßiggang, wenn sie von Haus zu Haus laufen, und nicht nur Müßiggang, sondern auch Geschwätzigkeit und unnütze Geschäftigkeit; dann reden sie, was sich nicht ziemt.

Witwen, die als *ὄρτως χήραι* zu gelten haben s. 9, der Gemeinde dienen 10 und von ihr erhalten werden 16; *τίμα* in ■ hat wohl nicht diese Spezialbedeutung. Anders beurteilt den Abschnitt, wer mit BWeiß Belser Jeremias 5 3–8 von einer Witwenversorgung und erst 5 9 ff. von den Gemeindewitwen handeln läßt. Aber der Abschnitt ist einheitlich und eine Paränese an die Witwen ist in außerchristlichen Pflichtentafeln unbekannt s. KWeidinger 71. Wir haben wieder eines der Stücke, die allgemeine Pflichtenlehre mit Anweisung an spezifische Gemeindestände durchsetzen, wobei formale Unebenheiten entstehen. Die *ὄρτως χήρα* 5 3. 5 wird also die *χήρα* aus 9 ff. sein. Unsere Stelle ist neben Ign Sm 13 1 ad Pol 4 1 Pol Phil 4 3 das älteste Zeugnis für einen besonderen Witwenstand, dessen Entstehung wohl auch erst in der Zeit der Konsolidierung der Gemeinden in der Welt angesetzt werden kann. Unsere Stelle bezeugt uns spezielle Pflichten und Rechte, die der Witwenstand gibt, aber auch, daß nicht jede Witwe als „Witwe“ im technischen Sinn zu gelten hat. Wir haben also hier eine allmähliche Technisierung eines Wortes vor uns, die zu einer Amtsbezeichnung für die ‚Gemeindewitwen‘ geführt, zugleich aber das Wort als Bezeichnung jeder Verwitweten stehen gelassen hat — ganz ähnlich wie bei *προεσβύτερος* s. Exk. zu 5 17. Im übrigen vgl. LZscharnack Der Dienst der Frau 1902, 100 ff. 3 Unser Autor bemüht sich sichtlich, aus der Zahl der in Betracht kommenden Witwen alle überflüssigen und alle unzuverlässigen Elemente auszuschneiden vgl. auch noch 11 ff. 18, und zwar zunächst 4 die Witwen mit Familie; die Anweisung über diese ist infolge des Subjektswechsels schwierig zu deuten. JMüller-Bardorff in: Gott u die Götter (Festschr EFascher) 1959, 113 ff. Die alte Auslegung (s. auch Wohlenberg), die zu *μανθάνεωσαν* ergänzt *αἱ χήραι*, scheitert an *εὐσεβεῖν*, dem Wechselbegriff zu *τιμᾶν* (Belser) und an *προγόνοις*; also werden ‚die Angehörigen‘ als Subjekt anzusehen sein. Der Subjektswechsel erklärt sich vielleicht aus Breviloquenz; zu paraphrasieren wäre dann: ‚wenn eine Witwe Familie hat, so bedarf sie solcher Ehrung s. 3 nicht; vielmehr sollen die Angehörigen erst, ehe sie sich anderer Liebestätigkeit widmen, τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν κτλ‘. Dieser Gesichtspunkt paßt auch zu dem 3. 5 auf-

gestellten Kanon. ἀμοιβή ist in Inschriften häufig für den ‚Dank des Vaterlandes‘ u. ä. vgl. Hiller v. Gärtringen Inschr. v. Priene 119²⁷ 113¹²⁰ 112¹⁷ IG XIV 744⁵ 748¹⁴ wie ἀμείβεσθαι als Verbum der Ehrung s. GGerlach Griech. Ehreninschriften 1908, 50. Man hört die erbauliche Sprache in der Bekräftigung 4^b vgl. 2³ wie in der folgenden Schilderung des Verhaltens der ‚wahren Witwe‘. Bartsch 125f. 5. Zu νεκρός καὶ ἡμέρας vgl. I Th 3¹⁰, zum Ausdruck „auf Gott hoffen“ (4¹⁰ 7¹⁷) s. RBultmann ThWbch II 530 A 121. 6 An zweiter Stelle wird aus der Zahl der ‚wirklichen Witwen‘ die σπαταλῶσα (— ζῶσα beabsichtigte Klangfigur? zum Wort s. zu Jac 5⁵) gestrichen — nicht als ob das betont werden müßte, sondern mehr als Mahnung, wie 7 zeigt. Zur Wendung vgl. Philo fug 55 ζῶντες ἔνιοι τεθνήκασι καὶ τεθνηκότες ζῶσιν, zum Gedanken Apc 3¹. 7 ἀνεπίλημπτος s. zu 3². 8 bringt einen Nachtrag zu 4 und legt den Familiengliedern noch einmal die Fürsorgepflicht ans Herz, ähnlich wie 18; hier wird mit besonderem Nachdruck das religiöse Motiv betont. τὴν πίστιν ἤρρηται: vgl. AFriedrichsen Coniect Neotest II, 1936, 1 ff. VI 1942, 94 ff.; es handelt sich nicht um formellen Abfall, sondern um praktisches Verleugnen; Einheit von Überzeugung und Wandel ist vorausgesetzt (von da erklärt sich auch der Stil der Ketzerpolemik: dogmatischer und sittlicher Vorwurf verbinden sich); die Wendung ist dem Verf. offenbar bereits geläufig. Die Stelle zeigt, wie die Pflichten innerhalb der Kulturgemeinschaften immer mehr als speziell christliche empfunden werden. So bildet sich hier eine über die Haustafeln ganz wesentlich hinausgehende christliche Familienethik s. den zweiten Exk. zu 2^a. Über οἱ ἴδιοι s. zu Jo 1¹¹. 9 καταλέγειν ist das technische Wort für das Aufzeichnen z. B. der ausgehobenen Mannschaft (Beispiele s. Liddell-Scott s. v.; aber mit doppeltem Akk. Plato Leg 743 e, ansehen als); Tertullian hat es Ad uxor. I 7 wohl allzu klerikal übersetzt mit *adlegere in ordinem*, in den Klerus aufnehmen. ἐνὸς ἀνδρός γυνή s. zu 3²; besonders wer den Abschnitt 5³–18 einheitlich faßt, hat keine Ursache, hier ein Verbot der zweiten Ehe zu finden; selbstverständlich muß in jedem Fall die Forderung 5³ μεμονωμένη erfüllt sein, die Frau also ohne Familie dastehen. So wird also auch hier Theodor II p. 161 Swete (vgl. auch Theodoret III p. 664 Schulze) recht haben: *si pudice cum suo vixerit viro, sive unum tantum habuerit, sive et secundo fuerit nupta*. Anders GDelling Paulus’ Stellung zu Frau und Ehe, 1931, 136 f.; vgl. im übrigen die zu 3² genannte Lit. 10 Zu den Werken der Witwen vgl. zu 2¹⁰ und Herm vis II 4³ Γραπτή δὲ νουθετήσῃ τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς, vor allem aber die Schilderung christlicher Liebestätigkeit Lucian De morte Peregrini 12 καὶ ἔωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὁρᾶν παρὰ τῷ δεσποτηρίῳ (wo der zum Christentum übergetretene Peregrinus gefangen liegt) περιμέοντα γράδια, χήρας τινὰς καὶ παῖδια ὀρφανὰ, vgl. 13 von den Christen βοηθήσοντες καὶ ξυναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. τεκνοτροφεῖν ist hier wie Epict I 23³ nicht auf die Ernährung zu beschränken; wer den Abschnitt für einheitlich hält s. zu 5³ ff., wird wegen 5⁴ hier nicht an Kinder der Witwen, sondern etwa an Waisen denken s. oben die Stellen aus Hermas und Lucian. Zum Fußwaschen s. zu Jo 13⁴; es ist hier als Beispiel der christlichen Demut und Gastfreundschaft erwähnt; diese Haltung, nicht jedes einzelne Liebeswerk, ist Vorbedingung für den Dienst als Witwe. Zu ἀγίων πόδας s. Bl.-Debr. § 259³. 11. 12 τὴν πίστιν· συνθήκην λέγει Cat. VII p. 40 Cramer; über die Bewunderung junger, keuscher Witwen im Altertum Delling a. a. O. 134 vgl. Plut am 2, p. 749 D, Jos Ant XVIII 66. 13 Die Fort-

- 14 Ich will also, daß die Jüngerer heiraten, Kinder gebären, ihr Haus verwalten und dem Widersacher keinen Anlaß zur Lästung geben. Denn schon sind
15 einige abgefallen und dem Satan nachgefolgt. Wenn aber eine Gläubige Witwen
16 hat, so soll sie dieselben versorgen; die Gemeinde aber soll nicht belastet werden, damit sie für die eigentlichen Witwen sorgen kann.

- 17 Die Presbyter, die das Vorsteheramt gut verwalten, sollen zwiefachen Lohnes gewürdigt werden, besonders die, welche Rede- und Lehrtätigkeit aus-

setzung des Satzes οὐ μόνον δὲ ἀργαί κτλ. zeigt, daß in der ersten Satzhälfte ἀργαί die Hauptsache ist. Durch diese Erwägung wird die Verbindung von *μανθάνουσι* mit *περιερχόμεναι* oder *τὰ μὴ δέοντα* ebenso ausgeschlossen wie die absolute Fassung von *μανθάνουσι* nach II Tim 3 7 oder die Konjekturen *λανθάνουσι*; es ist also *εἶναι* zu ergänzen s. Übs. und Bl.-Debr. § 416 2. Das *περιερχεσθαι τὰς οἰκίας* gehört in der Form seelsorgerlicher Hausbesuche offenbar zu der Funktion der Witwen, und eben daraus könnte für die jüngerer eine Gefahr entstehen. *περιεργος* s. Act 19 19 und zu II Th 3 11. 14 *βούλομαι* bei gesetzgeberischen Maßnahmen PLond III 904 80 S. 125 Jos Ant XII 150 s. 2 s. Hier zeugt die entschiedene Formulierung von der Höchstschätzung von Sitte und Ordnung in den Past; die christliche Bürgerlichkeit der Past s. Exk. zu 2 2 zeigt sich in einer Anweisung, die auf Familiengründung ausgeht. Die Haltung des Paulus I Cor 7 1. 7 f. 29 ff. ist eine völlig andere; dort steht alles unter eschatologischem Gesichtspunkt; hier rechnet man mit der Dauer der Welt und wünscht Verwurzelung in ihr. *ἀντικείμενος* ist wohl der, von dem die Schmähung ausgehen würde, also der Gegner s. zu 3 s. 7 (vgl. aber I Cl 51 1 MPol 17 1: der Satan). 15 *ἐκτρέπεσθαι* s. zu 1 s. Ob die Sünde Unzucht oder Irrlehre ist, läßt sich schwer ausmachen, ebenso, ob der Autor hier und im vorhergehenden Verse ausschließlichs noch an Witwen denkt. Falls er es tun sollte und falls der eher etwas besser bezeugte Text von 16 *εἴ τις πιστή* SAC 33 GP richtig ist, dann wäre hier der Fall gesetzt, daß eine Witwe, die sonst zum Gemeindedienst geeignet wäre, selbst Witwen wirtschaftlich zu versorgen hat — die soll dann dabei bleiben. Geht aber *πιστή* auf Christinnen überhaupt, oder ist mit D Koine Ambst *εἴ τις πιστός ἢ πιστή* zu lesen, dann haben wir die nochmalige Betonung des in 4 und 8 schon erwähnten Prinzips vor uns. 17 ff. handelt von den Presbytern.

Das Problem des Wortes *ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ* liegt für unsere Briefe in dem doppeldeutigen Charakter des Wortes, das bald Altersbezeichnung, bald Titel sein kann. Der titulare Gebrauch bei den Juden der Diaspora ist erst sehr spät auf Inschriften und in kaiserlichen Verordnungen nachweisbar s. Schürer III 89 f., Monum. As. Min. antiqua III 1931, Nr. 344. 448 vgl. ZNW 31, 1932, 313 f., JBFrey Corpus Inscr. Jud. I, 1936, LXXVI und ebda Nr. 581. 590. 595 u. ö. Dagegen kann man aus der LXX-Übersetzung *זקני* = *πρεσβύτεροι* vielleicht erschließen, daß das LXX-Judentum „Älteste“ an der Spitze der Gemeinden kannte vgl. auch die Synagogeninschrift von Jerusalem Suppl. epigr. Gr. VII 170, 9 (s. Deißmann LvO 378 ff.) und die *πρεσβύτεροι* als Glieder des Synhedriums in den Evangelien u. s. HLietzmann Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 1913, 166 ff. Die nichtjüdischen Belege für den titularen Gebrauch von *πρεσβύτερος* dürften nicht mehr als Analogien zu der jüdischen und christlichen Verwendung des Wortes sein. Es lassen sich unterscheiden: 1. Seniorenbünde, Vereine der Alten im Gegensatz zu den Vereinen der *νέοι* (die reichhaltige Literatur s. Schürer III 91 A 57); sie führen neben den häufigeren Bezeichnungen *γεραίοι*, *γερονσιασταί* usw. auch den Namen *πρεσβύτεροι*; Belege, hauptsächlich aus Kleinasien und seinem Inselgebiet

bei FPoland Gesch. d. griech. Vereinswesens 1909, 98 ff. Fraglich ist, ob Titel wie *σύνδοξ τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρεσβυτέρων ἐγδοχῶν* (Dittenberger Or I 140 7 ff.) oder die *τέκτονες πρεσβύτεροι* auf einer alexandrinischen Inschrift bei EZiebarth Griech. Vereinswesen 1896, 213, oder die *ὑμνηδοὶ πρεσβύτεροι* auf einer Inschrift von Radanovo (Ziebarth a. a. O. 90) auch in diese Gruppe gehören, also etwa die Senioren des betr. Berufs vereinen (HStrack ZNW 4, 1903, 232) oder das höhere Alter des betr. Vereins gegenüber einem jüngeren Konkurrenten feststellen wollen (Ziebarth a. a. O. 30. 90. 213, Poland a. a. O. 171 f. Anm.). Für die erstere Annahme scheint die Analogie der Inschr. von Hypāpa (ThReinach Revue des études juives 10, 1885, 74 ff.) zu sprechen: *Ἰουδαίων νεωτέρων* bezeichnet wohl jüngere Juden und nicht den jüngeren von zwei jüdischen Vereinen. Über die *πρεσβύτεροι* der Hypsistariergemeinden in der Krim vgl. HLietzmann a. a. O. 118 ff. — 2. Mindestens in Ägypten werden mit *πρεσβύτεροι* Ausschüsse und Kollegien verschiedener Art bezeichnet vgl. die *πρεσβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων* (Innung der Müller oder Grobbäcker) Arch. f. Pap. II 1902, 544 und dazu HStrack ZNW 4, 1903, 213 ff., wo man S. 230 eine Liste der älteren Belege findet. Vgl. auch das häufige Vorkommen von *πρεσβύτεροι τῶν γεωργῶν* PTebt I 13 5 40 17 f. 43 8 50 20 PLond II 255 7 p. 117 BGU I 6 ff. und ADeißmann Bibelstudien 1895, 153 ff., Neue Bibelstudien 1897, 60 ff. Ortsvorsteher heißen *πρεσβύτεροι* in dem Freilassungsgesuch VBP II 32 1, das den *πρεσβυτέροις καὶ πράκτορι κώμης Ἀπιάδος* eingereicht wird. Besonders wichtig für unsere Briefe ist das Vorkommen des *πρεσβύτερος*-Titels in der „Priesterschaft des großen Gottes Soknopaios“ BGU I 16 5 f. *τῶν ἑ πρεσβυτέρων ἱερέων* 387 7 und dazu HHauschildt ZNW 4, 1903, 235 ff. Dort ist S. 239 auch der Nachweis erbracht, daß diese „Ältesten“ manchmal überhaupt nicht alt sind, der Gebrauch also ein rein titularer ist. Die urchristliche Verwendung von *πρεσβύτερος* für ein — mehr oder weniger patriarchalisches — Komitee hat also nichts Auffallendes. Vgl. Act 11 30 14 23 15 pass. 20 17 21 18 I Petr 5 1 Jac 5 14. Aus den Past lassen sich folgende Nachrichten über die *πρεσβ.* erheben: sie bilden ein Kollegium 4 14 und legen die Hände einem auf, der durch Prophetenwort bezeichnet ist 1 18 4 14; sie sind als *πρεσβ.* nicht schon *προεστῶτες* und auch nicht ohne weiteres *κοπιῶντες ἐν λόγῳ* 5 17; man stellt an sie Forderungen, wie sie dem *ἐπίσκοπος* gelten Tit 1 5. 7. Im übrigen vgl. den Exk. zu 3 7. Der Befund macht es unmöglich, in *πρεσβύτερος* lediglich eine Altersbezeichnung zu sehen (so Jeremias); bezeichnend ist gerade das Nebeneinander von physischem und Gemeindestand; vgl. auch den Befund im benachbarten Schrifttum, vor allem I Cl (HvCampenhäusen Kirchl. Amt 91 ff.), vgl. zum Ganzen WMichaelis Das Ältestenamt 1953; GBornkamm *πρεσβύτερος* ThWbch VI, 651 ff.

17 Aus *διπλῆς τιμῆς* ist offenbar zu erschließen, daß mit *προεστῶτες πρεσβ.* bereits eine Häufung von zwei Funktionen oder Ehrenstellen auf eine Person angedeutet wird. Der patriarchalische Charakter der Gemeindeleitung wird dadurch nicht gesprengt. Schwerlich wird man die Wendung *οἱ καλῶς προεστ. πρ.* nur auf die besondere Qualität ihres Dienstes deuten dürfen, die doppelt honoriert werden soll; vielmehr wird es sich um einen anerkennenden Ausdruck für ihre Mehrarbeit handeln (GBornkamm). WMichaelis Past und Gef.briefe meint, daß *διπλῆς τιμῆς* nur auf die Ehre geht, da die Funktionäre nach 3 4. 12 meist ihren bürgerlichen Beruf beibehalten, also kein Entgelt nötig haben. Doch wird an unserer Stelle sicher ein Honorar gemeint sein, das im Verhältnis zu dem der anderen Presbyter verdoppelt werden soll; vgl. Bartsch 93 f. Lock bekräftigt das mit dem Hinweis auf Did 13 (Unterhalt der Propheten) und Constit apost II 28 (doppeltes Entgelt für Diakonen und Presbyter). Der folgende Vers legt die Beziehung auf materielle Entschädigung unbedingt nahe. Vgl. dazu die Statuten der ‚cultores Dianae et Antinoi‘ CIL XIV 2112 = Beil. 2 zu I Cor: nach § 11 erhalten die Beamten *ex omnibus divisionibus partes dupl[as]*. — Das Lehren gilt als

18 üben. Denn die Schrift sagt: „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht
 19 verbinden“ und „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“. Eine Klage gegen einen
 Presbyter nimm nicht an außer auf Grund des Zeugnisses von zwei oder drei
 20 Personen. Wenn welche sündigen, so überführe sie in Gegenwart aller, damit
 21 auch die anderen Furcht haben. — Ich beschwöre dich vor Gott und Christus
 Jesus und den auserwählten Engeln: halte dies ohne Vorurteil und tue nichts
 22 nach Gunst. Sei nicht eilig mit der Handauflegung und werde nicht mitverant-
 23 wortlich für fremde Sünde. Bewahre dich rein. Bleibe nicht beim Wassertrinken,
 sondern nimm etwas Wein zu dir wegen deines Magens und deines häufigen
 24 Unwohlseins. Mancher Menschen Sünden sind offenbar, da sie ihnen ins Ge-
 richt vorangehen, anderen aber folgen sie erst nach. Ebenso sind auch die guten
 25 Werke offenbar, und wenn es anders steht, so können sie (doch schließlich)
 nicht verborgen bleiben. Alle, die als Sklaven in Knechtschaft sind, sollen ihre
 Herren aller Ehren wert halten, damit nicht der Name Gottes und die Lehre
 2 gelästert werde. Die aber gläubige Herren haben, sollen von (diesen) nicht ge-
 ring denken, weil sie Brüder sind, sondern sollen (ihnen) noch eifriger dienen,
 weil sie Gläubige sind und (Gott)geliebte, die sich des Wohltuns befleißigen.

freiwillige Leistung. 18 Bemerkenswert ist γραφή (= heilige Schrift), da zwar der erste Spruch dem AT entstammt, Dt 25 4 vgl. I Cor 9 9, der zweite uns aber nur als Herrnwort aus Lc 10 7 bekannt ist. Es könnte nun hier entweder Lukas oder einer seiner Vorgänger als heilige Schrift zitiert sein (das spräche für Spätansetzung der Briefe) oder der fragliche Spruch älteren Ursprungs sein und aus einem „heiligen“ Apokryphon stammen – Lc 10 7 erweckt fast den Eindruck, als berufe sich Jesus auf ein Homologoumenon und d. h., daß ihm ein solches in den Mund gelegt ist – oder endlich mit γραφή lediglich der erste Spruch gemeint sein, dem der zweite in loser Verbindung angereiht wäre. Angesichts dieser Möglichkeiten ist es nicht nötig, mit WMichaelis Past u. Gef.-briefe 62 den Vers als Glosse auszuschneiden, weil in ihm ein Jesuswort als Schriftstelle bezeichnet sei. 19 (nach Dt 19 15) und 20 gehören zusammen; dann sind die λοιποί die übrigen Presbyter (anders, von der Gemeindeöffentlichkeit, JHoh Die kirchl. Buße im 2. Jhdt. 1932, 79, BPoschmann Paenitentia secunda 1940, 103, HvCampenhausen Kirchl. Amt 160). Bei Vers 21. 22 ist zunächst der Zusammenhang problematisch; gehören beide Verse eng zu 20, dann geht ταῦτα auf die 19 f. gegebenen Vorschriften und 22 wahrscheinlich auf die Einsetzung zum Presbyter; κοιωνεῖν ἀμαρτίας ἄλλοτρίαις bezöge sich dann auf den Fall, daß Timotheus unwissentlich einen Sünder zum Presbyter machte. Wenn dagegen 22 nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist, dann ist dort die Wiederaufnahme von Sündern oder Ketzern gemeint, und die Beziehung auf fremde Sünden erklärt sich aufs beste. Da mit 5 21 offenbar eines der Zäsurstücke beginnt (s. zu 4 6), so ist enger Anschluß an das Vorhergehende unwahrscheinlich, die Deutung auf reconciliatio also etwas glaublicher vgl. PGaltier Rev sc rel 39, 1951, 317 ff. Auch 21 darf dann nicht auf das Verhalten zu den Presbytern eingeschränkt werden. Vgl. das Votum des Aurelius von Utica auf der Synode von Karthago vom 1. Sept. 256 (HsvSoden Nachr. d. Gött. Ges. d. W., phil.-hist. Kl. 1909, 266) *cum dicat apostolus non communicandum peccatis*

alienis, quid aliud quam peccatis alienis communicat, qui haereticis sine ecclesiae baptismo communicat? Mit *πρόσκλησις* ist wie I Cl 21 7 47 3, 4 die Parteinahme wohl im begünstigenden Sinn gemeint, vgl. aber den neutralen Gebrauch I Cl 50 2 *δίχα προσκλίσεως ἀνθρωπίνης*. *πρόκριμα* s. Bauer kann auf günstiges wie ungünstiges Vorurteil bezogen werden. Die Dreiheit Gott Christus Engel ist wohl ursprünglich aus einem eschatologischen Gedanken erwachsen: Christus kommt vom Vater mit den Engeln vgl. die Umbildung, die Mc 8 38 durch Lc 9 26 erfahren hat. Hier ist die Formel vielleicht schon liturgisch s. zu I 17. „Auserwählte Engel“ s. OdSal 4 8 *denn dein Siegel ist bekannt . . . und die erwählten Erzengel tragen es*. Zu V. 22 vgl. NAdler in: Neutest Aufsätze (Festschr JSchmid) 1963, 1 ff. 23 eine Einschränkung zu *ἀγνόν*, die offenbar voraussetzt, daß die Neigung zur Abstinenz bei dem fingierten oder den wirklichen Adressaten vorhanden ist. Der Autor sagt das *οὐ πρὸς τροφήν* (Chrys. XI p. 643 Montf.); also im Sinn von Ps.-Pythagoras Carmen aureum 32 f. *οὐδ' ὑγίεις τῆς περὶ σώμ' ἀμέλειαν ἔχειν χροή· ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε ποιῆσθαι*. Wer den Brief in die Zeit der beginnenden gnostischen Kämpfe setzt, wird aber in der Mahnung nicht einen diätetischen Ratschlag sehen, sondern wird ein antignostisches Motiv vermuten: der Autor will vermeiden, daß die Seinen den 4 3 erwähnten Irrlehrern auch nur in etwas zu gleichen scheinen. *ὕδροποτεῖν* gehört bei Juden wie Griechen zum frommen entsagungsreichen Leben s. Dan 1 12 Pirke Aboth VI 4, Epict III 13 21. 24. 25 Auch hier ist der Zusammenhang fraglich; am besten betrachtet man in diesem paränetischen Zäsurstück, das der planmäßigen Gedankenentwicklung entbehrt s. 4 11–16, die Verse 23. 24. 25 als nachgebrachte Ergänzungen zu *σεαντὸν ἀγνόν τήρει*. Man hat also hier weder an Presbyter noch an Weingenuß zu denken; die *κρίσις* ist das göttliche Gericht vgl. Is 58 8 *προπορεύεται ἔμπροσθέν σου ἡ δικαιοσύνη σου* und Barn 4 12 *ἐὰν ᾗ ἀγαθός, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ*. VI 1. 2 a Sklavenregel, ein Stück urchristlicher Paränese, dessen Seitenstücke sich in den Haustafeln Col 3 22 ff. Eph 6 5 ff. I Petr 2 18 ff. (Did 4 11) finden s. auch Tit 2 9 f. Vgl. zu den Stellen, Exk. zu Col 4 1, Einl. zu den Past Nr. II und KWeidinger 72 ff. Bartsch 144 ff. Die Verse bilden also eine Art Fortsetzung der Presbyterordnung 5 17 ff. *ἰδιος* in abgeschwächter Bedeutung s. ADeißmann Bibelstudien 1895, 120 f. Moulton Einleitung 140 ff. Zum Finalsatz s. Is 52 5 Rm 2 24 und zu 3 7. Beide *ὅτι*-Sätze umschreiben das Christsein der *δεσπόται*; eine Beziehung auf die *δοῦλοι* entspräche nicht dem Kontext. *εὐεργεσία* bezeichnet dann eine typisch christliche Tugend, und auch *ἀγαπητοί* muß in irgendeiner Weise mit dem Christentum der Herren zusammenhängen. Da nun bei Sklaven, die zum Dienen ermahnt werden müssen, Liebe zu den Herren in eben dieser Mahnung nicht vorausgesetzt werden kann, so wird man wie Rm 11 28 Ign Phld 9 2 *θεοῦ* ergänzen dürfen. *ἀγαπητός* könnte wie *ἀγαπῶντες τὸν θεόν (αὐτόν)* erst Juden- und dann Christentitel gewesen sein vgl. auch OdSal 8 23 *als Geliebte in dem Geliebten*. *ἀντιλαμβάνεσθαι* s. Dittenberger Or I 51 9 f. *καὶ κατ' ἰδίαν ἐκάστων καὶ κατὰ κοινὸν πάντων ἀντιλαμβάνεται* und besonders 339 32 f. *τῆς τε ἄλλης εὐσχημοσύνης τῆς κατὰ τὸ γυμνάσιον ἀντελάβετο καλῶς καὶ φιλοτίμως*. 2 b–16 eine Schlußmahnung an Timotheus s. zu I 18–20, die in drei Teile zerfällt: Ketzerbestreitung 3–5, eine *ad voces πορισμός* *εὐσέβεια* angehängte Reihe von Sprüchen 6–10, eine abschließende Paränese an Timotheus 11–16. 3–5 nimmt Gedanken und Worte von I 3 ff. wieder auf, vgl.

3 So sollst du lehren und predigen. Wenn einer aber Irrlehre verbreitet und
 nicht der rechten Lehre unseres frommen Glaubens anhängt, der ist ein auf-
 4 geblasener (Mensch), der nichts weiß, vielmehr an Untersuchungen und Wort-
 5 gefechten krankt. Daraus entsteht Neid, Zank, Lästerung, Argwohn, (über-
 haupt) Streitereien sinnverwirrter Leute, welche die Wahrheit verloren haben
 6 und die meinen, die Frömmigkeit sei ein Erwerb. (Und in der Tat:) viel erwirbt
 7 die Frömmigkeit, die mit Genügsamkeit verbunden ist. Wir haben ja nichts in
 die Welt mitgebracht, wie wir auch nichts wieder mitnehmen können; wenn wir
 8 Nahrung und Kleidung haben, so wollen wir uns dabei bescheiden. Die aber
 9 reich werden wollen, geraten in Versuchung und Schlingen und viele törichte

ἐτεροδιδασκαλεῖν und *μηδὲν ἐπιστάμενος* (*μὴ νοοῦντες* 17). *προσέρχεσθαι* s. Epict IV 11 24 *φιλοσοφία*; die Lesart *προσέχεται* stammt aus 14. Wenn der Ausdruck *ὕμναιοντες λόγοι* als Bezeichnung des Evangeliums zu verstehen ist (s. zu 1 10), so darf *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* nicht auf ‚Herrnworten‘ in unserem Sinn gedeutet werden, sondern ist analog dem Terminus *λόγος τοῦ κυρίου* s. zu I Th 1 8 zu verstehen vgl. die *τρόποι κυρίου* Did 11 8. *ζητήσεις* und *λογομαχία* s. 14. Genau wie dort werden auch hier die Gegner mit z. T. von der Popularphilosophie geprägten Wendungen angeklagt, ohne daß wir Konkretes erfahren. Über den Lasterkatalog s. Exk. zu 4 5 Nr. 3 b. *διαπαραισθεῖν* (oder wie einige Minuskeln lesen *παρὰ διατριβαί*) ist eine Wortform, die *παραισθή* ‚Streit‘ (bzw. *διατριβή*) in malam partem steigert. Eine allzu gelehrte Auslegung bei Chrys. XI p. 648 Montf.: er denkt an räumige *πρόβατα παραισθόμενα νόσον καὶ τὰ ὑμναιοντα ἐμπίπλησιν*. Auch der Vorwurf des Geschäftsgeistes entstammt dem Arsenal der philosophischen Wanderlehrer s. die Belege zu I Th 2 5 f. Wodurch diese Anklage von „Irrlehrern“ hervorgerufen ist, vermögen wir nicht mit Sicherheit zu sagen; wahrscheinlich, daß ihre eifrige Propaganda s. II Tim 3 6 ff. ihnen Zulauf und Einkommen verschafft s. auch Tit 1 11. Charakteristisch ist wieder die Ableitung des schlechten Wandels aus der falschen Lehre bzw. dem Mangel an „Erkenntnis“. Die Irrlehrer werden in den Farben des jüdischen Heildspiegels gemalt, der ja die Motive der popularphilosophischen Moral aufgenommen hat vgl. dazu Vögtle. Gerade die unvermittelte Einführung der Ketzer zeigt wieder die Tendenz. 6–10 folgt nun eine nur äußerlich an die Ketzerpolemik angeschlossene Warnung vor Habgier. Diese Paränese ist offenbar (jüdisch-)hellenistischer Herkunft, wie das Begriffsmaterial zeigt, ebenso aber auch der Mangel an spezifisch christlichen Motivierungen; auch das Fehlen eines strengen Zusammenhangs zwischen den aneinandergereihten Sprüchen ist bezeichnend. Der Standpunkt der Vorlage ist der eines naiven Eudämonismus, wie er in der Popularphilosophie und in der „Weisheit“ herrscht (in gewisser Spannung zu 5 b). ¶ Der Begriff *πορισμός* wird hier im Sinne von 4 8 gewendet: freilich bringt die Frömmigkeit etwas ein, natürlich dem Frommen; die Meinung, daß die *εὐσέβεια* des Menschen *ποριστική* für Gott sei, wird von Philo Det Pot Ins 55 mit Entschiedenheit abgelehnt. Aber nicht von der *εὐσέβεια* ist eigentlich die Rede, sondern von der *αὐτάρκεια*, der kynisch-stoischen Lieblingstugend, vgl. das Apophthegma Stobaeus Ecl III p. 265 13 Hense *αὐτάρκεια γὰρ φύσεώς ἐστι πλοῦτος* und den Epictet-Spruch (Schenkl p. 466, 16), der sagt, daß

das καλῶς ἔην ἐκ σωφροσύνης καὶ αὐταρκείας καὶ εὐταξίας καὶ κοσμιότητος καὶ εὐτελείας παραγίνεται. So ferner ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσιν Teles ed. Hense p. 11 s 38 10 f. 41 12 f. Ps. Phokylides 5 f.; Beispiele für den Gegensatz von αὐτάρκεια und φιλαργυρία bei GAGerhard Phoinix von Kolophon 1909, 57 ff.; s. auch τὰ αὐτάρκη Philo Leg All III 165, ἀπαρκεῦμαι PHeidelb 310 46 ed Gerhard und zu dieser Stelle wie zum Thema Gerhard Phoinix 61. Die Verbindung zwischen den Sätzen muß man sich ergänzen; für den Zusammenhang von 7 mit dem Vorhergehenden kann das ganz von Gedanken der Popularphilosophie getragene erste Gleichnis bei Hermas herangezogen werden (zum Thema s. PWendland Philo und die kynisch-stoische Diatribe 1895, 59 f.) vgl. bes. sim I 6 βλέπε οὖν σὺ ὡς ἐπὶ ξένης κατοικῶν μηδὲν πλέον ἐτοίμαζε σεαυτῷ εἰ μὴ τὴν αὐτάρκειαν τὴν ἀρκετήν σοι καὶ ἐτοιμος γίνου, ἵνα ὅταν θέλῃ ὁ δεσπότης τῆς πόλεως ταύτης ἐκβαλεῖν σε ἀντιταξάμενον τῷ νόμῳ αὐτοῦ, ἐξέλθῃς ἐκ τῆς πόλεως αὐτοῦ καὶ ἀπέλθῃς ἐν τῇ πόλει σου und die Parallelen im Kommentar zu sim I 1. Der Gedanke unseres Verses begegnet in der griechischen Literatur spät, aber wohl als Erbgut Anthol Palatina X 58 γῆς ἐπέβην γυμνός, γυμνός ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι· καὶ τί μάτην μοχθῶ γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος, aber auch in der jüdischen: Job 1 21 γυμνός ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρὸς μου, γυμνός καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ vgl. Eccl 5 14, und in der hellenistisch-jüdischen: Sap 7 6 μία δὲ πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον ἐξοδός τε ἴση und vor allem Philo Spec Leg I 294 f. σὲ τί ποιεῖν ἀρμόττει πρὸς ἀνθρώπους . . . τὸν μηδὲν εἰς τὸν κόσμον ἀλλὰ μηδὲ σεαυτὸν εἰσηνεχότα; γυμνός μὲν γάρ, θανμάσιε, ἦλθες, γυμνός δὲ πάλιν ἄπεις. Vgl. Seneca Ep 102 24 f. *excuit redeuntem natura sicut intrantem. non licet plus efferre quam intuleris*. Natürlich gibt es auch außerhalb dieses Kreises Parallelen vgl. HSchmidt-PKahle Volkserzählungen aus Palästina 1918, 17 3 oder den Schluß des ägyptischen Harfnerliedes bei HGreßmann Altorient. Texte² 29. Eine sekundäre Wendung des Gedankens bietet bJoma 86^b: *nackt ist man* (in die Welt) *gekommen und nackt gehe man hinaus* (nackt = ohne Sünden). Da der Gedanke so mannigfach belegt ist, darf die Stelle Pol 4 1 εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσενέγκामεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν . . . nicht als schlagender Beweis für die Abhängigkeit Polykarps von den Past angesehen werden s. weiteres zu 6 10. Eigentümlich ist die Verbindung beider Sätze in unserem Vers mit ὅτι, denn diese Lesart von S*AG wird festzuhalten sein, da sich von ihr aus die anderen ἀληθές ὅτι D*Ambst und δῆλον ὅτι Koine sy am besten erklären; ὅτι könnte aus Dittographie von κοσμοῖν entstanden sein (Hort); andernfalls muß man es als Mittel loser Verbindung ohne strenge Kausalbedeutung auffassen. 8 Daß der Hinweis auf Nahrung und Kleidung von stoischem Geiste beeinflußt ist, erkennt man am besten, wenn man bei Musonius περὶ τροφῆς und περὶ σκέπης p. 94–109 Hense liest. Vgl. auch Diog Laert VI 105 von den Kynikern: ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεισι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις s. auch X 131. σκεπάσματα geht in diesem Zusammenhang natürlich zunächst auf die Kleidung; doch braucht der Gedanke an die ‚Bedachung‘ nicht ausgeschlossen zu sein s. Musonius p. 107 Hense ἐπεὶ δὲ σκέπης ἕνεκα καὶ τὰς οἰκίας ποιούμεθα, φημι καὶ ταύτας δεῖν ποιῆσθαι πρὸς τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον. Zu der Behandlung des Themas in der Diatribe s. PWendland Philo 15 ff. Ob das Futurum der Konstatierung oder der Ermahnung dient, läßt sich nicht ausmachen, da in einer solchen Spruchreihe der Kontext nicht zum Beweise herangezogen werden darf. 9 βυθίζω im übertageten Sinn Alkiphron I 16 1

und schädliche Begierden, welche die Menschen herunterbringen (bis) zu Verderben und Untergang. Denn alles Bösen Wurzel ist die Geldgier; von solcher Begierde entflammt sind einige vom Glauben abgeirrt und haben sich selber viel bohrendes Wehe zugefügt.

11 Du aber, Mann Gottes, fliehe dies (alles)! Strebe nach Gerechtigkeit,
12 Frömmigkeit, Glaube, Liebe, Geduld und Sanftmut. Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben! Dazu bist du berufen, dazu hast du dich mit dem guten Bekenntnis bekannt vor vielen Zeugen. Ich gebiete dir vor
13 dem Angesicht Gottes, der allem Leben spendet, und Christi Jesu, der vor Pon-

p. 19 Schepers τὸ νῆφον ἐν ἐμοὶ συνεχῶς ὑπὸ τοῦ πάθους βυθίζεται, Dittenberger Syll II 730 τ συνεχέσι πολέμοις καταβυθισθ[ε]ῖ[σαν τὴν πόλιν]. 10 Der erste Teil ist eine häufig begegnende Sentenz s. Stobaeus Ecl III p. 417 Hense Βίον ὁ σοφιστὴς τὴν φιλαργυρίαν μητρόπολιν ἔλεγε πάσης κακίας εἶναι, Diog Laert VI 50 τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν (ähnlich Diod Sic Exc XXI 1 von der πλεονεξία), Gnomol Vatican 265 Sternbach (Wiener Studien 10, 1888, 231) Δημόκριτος τὴν φιλαργυρίαν ἔλεγε μητρόπολιν πάσης κακίας, Komiker Apollodor, Philadelph Fragm. 4, III p. 280 Kock ἀλλὰ σχεδόν τι τὸ κεφάλαιον τῶν κακῶν εἴρηκας· ἐν φιλαργυρίᾳ γὰρ πάντ' ἐν. Ps.-Phoklides 42 ἡ φιλοχρημοσύνη μήτηρ κακότητος ἀπάσης. Ähnlich Philo Spec Leg IV 65, Orac Sib VIII 17 (christlich). Daß der Gedanke von unserem Autor übernommen ist, zeigt vielleicht auch das Mißverhältnis zwischen erster und zweiter Vershälfte: die φιλαργυρία ist selbst eine ὄρεξις; so beziehen manche Ausleger ἧς auf das in φιλαργγ. liegende ἀργύριον. Danach wird man hier noch weniger als in 7 die Polykarp-Parallele Pol 41 ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία als einen Beweis für direkte Abhängigkeit ansprechen können (vielleicht aber als einen Hinweis auf traditions-geschichtliche Verwandtschaft; vgl. auch HvCampenhausen Polykarp 28). Schwierig ist die Stellung von 11–16 im Zusammenhang zu bestimmen. Es besteht zwar formale Verknüpfung, die an das Schema der Zwei-Wege-Paränese erinnert (nach der Darstellung des Lasters s. den Katalog in 4, seiner Folgen und Ursache die Aufforderung, den rechten Weg zu gehen, vgl. Herm mand VI 1 2 XI 1 17); aber als Ganzes wirkt der Abschnitt wie eine Unterbrechung zwischen 10 und 17 (bzw. 17–19 wirken wie ein Nachtrag, Jeremias). Ist er als Ganzes übernommen? Dann wäre die Vorlage als Taufansprache vgl. HWindisch ZNW 34, 1935, 219, oder als Ordinationsparänese zu bestimmen vgl. dazu EKäsemann Ntl. Studien für Bultmann 1954, 261 ff. Wenn man das Letztere annimmt, dann sind auf jeden Fall bei der Ordinationsansprache (an welche der Verf. des Briefes offensichtlich denkt) Elemente der Taufparänese verwendet, worauf 11 deutlich weist, z. B. die Gegenüberstellung dessen, das zu fliehen, das anzueignen ist (vgl. den Katalog mit spezifisch christlichen Tugenden), die Aufforderung zum Kampf mit Vorstellung des ewigen Lebens. So erklärt sich auch die Zweideutigkeit des Ausdrucks ἀνθρώπος θεοῦ, womit nunmehr speziell Timotheus gemeint ist, nicht der Christ überhaupt. Das scheint sekundäre Verwendung zu sein. Der Ausdruck ist gewiß als semitisch, genauer alttestamentlich zu bezeichnen (I Regn 2 27 Dt 33 1 Ps 89 1); aber die Parallele II Tim 3 17 zeigt, daß nicht der „Gottesmann“ alttestamentlichen Stils vor-

schwebt. Schon bei Philo Gig 61 zeigt sich eine mystische Tönung θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται, οἵτινες οὐκ ἤξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολίται γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν κακῆϊδι ὥκησαν ἐγγραφεῖντες ἀφθάρτων (καὶ) ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία. Corp Herm 1 32 13 20 heißt der Wiedergeborene ὁ σὸς ἄνθρωπος. Die nächste Parallele bietet epArist 140 ὁθεν Αἰγυπτίων οἱ καθηγεμόνες ἱερεῖς . . . ἀνθρώπους θεοῦ ὀνομάζουσιν ἡμᾶς (die Juden!), ὁ τοῖς λοιποῖς οὐ πρόσσεστιν, εἰ μή τις σέβεται τὸν κατ' ἀλήθειαν θεόν. Gemeint ist also jeder Christ, speziell als Getaufter, d. h. mit dem Geist Gottes Begabter, der nunmehr Gott „dient“, wodurch nicht ausgeschlossen wird, daß der Verf. speziell auf Timotheus als das Vorbild des Gemeindeleiters bezieht. δικαιοσύνη erscheint unter anderen Tugenden vgl. Chrys. XI p. 693 Montf. (zu II 2 22) δικαιοσύνην τὴν καθόλου ἀρετὴν λέγει, τὴν ἐν τῷ βίῳ εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, πραότητα. Daß die Past die Gedanken des Paulus von der δικαιοσύνη nicht vergessen haben, zeigt Tit 3 5 ff. In der an unserer Stelle vorliegenden Fassung von δικαιοσύνη = ‚rechtes Verhalten‘ (vgl. II Tim 2 22 3 16) begegnen sich Past und Act (10 35 13 10 24 25 s. auch I Cl 5 7); vgl. auch Ps.-Pythagoras Carmen aureum 13 εἶτα δικαιοσύνην ἄσκει ἔργῳ τε λόγῳ τε. 12 Zum Bild vom Kampf s. Wendland 357 Anm. ὁμολογία wird auf die Taufe oder die „Ordination“ bezogen s. I 18 4 14 II 1 6 2 2; vgl. EKäsemann a. a. O.; der Hinweis auf die Berufung spricht für das erste; die Erwähnung der vielen Zeugen läßt manche an II 2 2 denken, wo die Amtseinsetzung gemeint ist. Für die Frage nach der Formulierung dieses Bekenntnisses ASeeberg Katech. d. Urchristenh. 1903, 143. 172. 186, OMichel ThWbch V 199 ff. 13 Die Worte von ἐνώπιον bis Πιλάτου entstammen wahrscheinlich einer Bekenntnisformel; sie sind durch den Zusammenhang nicht oder nicht so veranlaßt (auch wenn der Zusammenhang mit übernommen ist s. o.) und erinnern mit der unvermittelten Nennung des Pilatus an kerygmatische Formulierungen s. Act 3 13 4 2 7 13 28 Ign Mg 11 1 Trall 9 1 Sm 1 2 wie an das altrömische Symbol selbst; Einflüsse der kultischen Sprache sind in den Past auch sonst zu beobachten s. zu I 17. Man kann aus dieser Stelle wie aus II 4 1 I Cor 8 6 auf eine zweiteilige alte Bekenntnisformel schließen (Harnack Chronologie I 525, HLietzmann ZNW 22, 1923, 269; vgl. auch die andersartige, wesentlich christologische Rekonstruktion von RSeeberg ZKG 3, 1921, 2); aber gerade bei diesem Verständnis der Stelle ist zunächst die Bedeutung von μαρτυρήσας problematisch; es erhebt sich die Frage, ob Wort- oder Tatbekenntnis gemeint sei, und diese Frage reicht in die Diskussion über den Märtyrertitel hinein s. HvCampenhausen Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche 1936, 50 f. HStrathmann ThWbch IV 504 und die Lit. bei Bauer s. v. μάρτυς und μαρτυρέω. Im Zusammenhang damit ist weiter zu fragen, wie die Parallele Timotheus-Christus gemeint sei und ob nicht ihrerwegen die ὁμολογία des Timotheus auf ein Bekenntnen vor Behörden zu deuten sei vgl. GBaldensperger RHPhrel. 2, 1922, 1 ff. 95 ff., MGoguel Jésus de Nazareth 1925, 178, OCullmann Die ersten christl. Glaubensbekenntnisse 1943, 20 ff.; dagegen RBultmann ThLZ 74, 1949, 40; HWindisch ZNW 34, 1935, 219 (die Parallelität liege nur im Inhalt des Zeugnisses: daß Jesus der Christus sei – Mt 27 11); jedenfalls liegt kein Akzent auf der Konfrontation mit dem Imperium (gegen Cullmann, Spicq). Die gestellten Fragen lassen sich mit folgender Hypothese beantworten: die übernommene kerygmatische

14 tius Pilatus das gute Bekenntnis bezeugt hat, (dies) Gebot unverrückt und un-
 gebrochen zu bewahren bis zur Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi, welche
 15 uns zu seiner Zeit sehen lassen wird der selige, einige Herrscher, der König der
 16 Könige und Herr der Herren, der allein Unsterbliche, der da wohnt in unzu-
 gänglichem Lichte, den kein Mensch gesehen hat noch zu sehen vermag; ihm
 sei Ehre und ewige Macht! Amen.

17 Den Reichen dieser Welt gebiete, nicht stolz zu sein noch ihre Hoffnung
 zu setzen auf des Reichtums Unsicherheit, sondern auf Gott, der uns alles reich-
 18 lich gewährt zum Genuß; sie sollen Gutes tun, reich sein an guten Werken,
 19 freigebig, mitteilksam und sollen sich einen guten Grundstock für die Zukunft
 sammeln, auf daß sie das ewige Leben ergreifen.

20 O Timotheus, bewahre das anvertraute Gut, wende dich ab von den gott-

Aussage ging ursprünglich dahin, daß Jesus unter Pilatus „Zeugnis abgelegt habe“ (ohne *ὁμολογία*), ging also nicht auf das Verhalten, sondern auf das Schicksal Jesu, wofür alle Analogien sprechen vgl. H Lietzmann a. a. O. Zu *μαρτυρεῖν* in dieser Bedeutung vgl. I Cl 54 (*Πέτρος*) *πλείονας ὑπήνεγκε πόνους . . . οὕτω μαρτυρήσας κτλ.* 57 *Παῦλος . . . μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγνουμένων*. Um der Parallele mit dem Bekenntnis des Timotheus willen fügte der Verf. jener Formel in 18 die Worte *τὴν καλὴν ὁμολογίαν* ein. Dadurch wurde aber der Formel eine Beziehung auf das Wortbekenntnis gegeben, und *μαρτυρεῖν* erhielt die oft bemerkte schillernde Bedeutung. Die Tendenz, christologische Aussagen sekundär paradigmatisch zu verwenden, zeigt auch I Petr 2 21 3 18 vgl. zu I Petr 2 21. 14 *ἐντολή* hat man auf 11 bezogen (BWeiß) oder gar auf den Dekalog (Baldensperger a. a. O.). Beides ist in keiner Weise angedeutet; so wird man nach Analogie von *παράδότη* 6 20 alles dem Timotheus Anvertraute darunter zu verstehen haben. *ἄσπιλον* und *ἀνεπίλημpton* müssen durchaus nicht persönliche Eigenschaften sein wie 3 2 s. dort und *ἄσπιλος* Jac 1 27 I Petr 1 19 II Petr 3 14 (so BWeiß, vSoden); vielmehr vgl. zu *ἄσπιλος* Anthol. Palat. VI 252 3 vom Apfel, IG II, t. IV, 1054 c. 4 von Steinen *ὅγεις λευκοὺς ἄσπίλους*; an unserer Stelle also etwa = unbeschädigt. Zu *ἀνεπίλημptos* vgl. die jüdische Freilassungs-urkunde von Pantikapäum Latyschev Inscr. orae sept. Pont. Eux. II 52 8 ff. *κατὰ εὐχή[ν] | μου ἀνεπίλημpton καὶ ἀπα[ρ] | ἐρόχλητον ἀπὸ παντὸς κληρονόμου*. Also können *ἄσπιλον* und *ἀνεπίλημpton* gut auf *ἐντολήν* bezogen werden. s. Exk. zu II 1 10. Die doppelte Verwendung des Wortes für die erfolgte und die noch ausstehende Erscheinung des Herrn läßt das entstehende Schema von den zwei Adventen ahnen (ähnlich wie bei Lukas), wenn es auch begrifflich noch nicht ausgebildet ist; hier wie dort ist der Verweis auf die Festlegung des Termins durch Gott bezeichnend vgl. 2 3 Tit 1 3. Dadurch ist die eschatologische Erwartung wie das aktuelle Heilsverständnis (und hier speziell die Begründung der Paränese) von der Naherwartung gelöst. 15 *μακάριος* von Gott s. 1 11; *δυνάστης* s. II Macc 12 15 Sir 46 5. *μόνος* ist in solchen Formeln häufig s. zu 1 17 vgl. Apc 15 4 Philo Abr 202 (zit. zu 1 11). *βασιλεὺς τῶν βασιλ.* καὶ *κύριος τῶν κυρ.* sind Titel Gottes, die schon das Judentum kennt und die offenbar bereits in die kultische Sprache des Christentums Aufnahme gefunden haben – wir haben also wieder den zu 1 17 und 2 10 vermuteten Zusammenhang vor uns. Diese Be-

zeichnung scheint sich gebildet zu haben im Gegensatz zu den Titulaturen orientalischer Könige vgl. II Macc 13⁴ III Macc 5³⁵ mit Ez 26⁷ Dan 2³⁷ II Esra 7¹², vgl. weiter Philo Cher 99, Spec Leg I 18 und die synagogale Benennung סַלְמָה סַלְמָה סַלְמָה Sanh IV 5 סַלְמָה סַלְמָה im Gesang des Vorbeters Mose ben Samuel bei LZunz Synagogale Poesie 1855, 247 – Hinweis von HStrack – s. auch ASchlatter Das AT in der joh. Apc 1912, 34). Übrigens kommt die Gottesbezeichnung auch in der nichtjüdischen Welt vor: Dio Chrys II 75. Eine Übersicht über das Vorkommen des Titels zur Bezeichnung orientalischer Herrscher gibt FBilabel Gesch. Vorderasiens und Ägyptens I, 1927, 207–214. Der fortdauernde Gegensatz zu Königs- und Kaiserverherrlichung hat dem jüdisch-christlichen Gottestitel immer wieder neues Pathos verliehen vgl. Apc 17¹⁴ 19¹⁶ und zu dem Problem Deißmann LvO 303. 310. Vgl. ferner, wie stark der antithetische Charakter des Titels bei den scilitanischen Märtyrern (RKnopf-GKrüger Ausgew. Märtyrerakten³, 1929, 29) empfunden wird: im Gegensatz zu *iura per genium domni nostri imperatoris* heißt es *cognosco domnum meum regem regum et imperatorem omnium gentium*. 16 Zu *μόνος ἔχων ἀθανασίαν* vgl. ThScher-mann Griech. Zauberpapyri u. d. Gemeinde- u. Dankgebet im I. Klemensbrief 1909, 18, A. zu Zl. 4, zur Sache s. zu 1¹⁷. Diese und die folgende Titulatur hat eine Parallele in der Gotteslehre des Kerygma Petri bei Clem Alex Strom VI 5³⁹ s. zu Herm mand I. Die reiche Titulatur ist aus jüdischem wie hellenistischem Material gebildet (was auf Entstehung in der hellenistischen Synagoge weist). Mit *φῶς* wird im hellenistischen wie christlichen Schrifttum im allgemeinen mehr das Wesen Gottes oder Christi (als *ἀπρόσιτον φῶς* Clem Alex Exc ex Theod 12³) bezeichnet und das Erbe der Christen (Col 1¹², *lumen inaccessibile* Act Petri cum Simone 20 p. 66 Lipsius); hier steht es von der Wohnung Gottes vgl. etwa die Schilderung Henoch 14¹⁵ ff. Zum Motiv „niemand hat Gott je gesehen“ RBultmann ZNW 29, 1930, 169 ff. 17–19 Ermahnung an die Reichen, die ihren Anknüpfungspunkt in 6⁹ ff. haben kann, aber ebenso zusammenhanglos auftritt wie die Sklavenregel 6¹. Daß diese Sätze interpoliert seien (Harnack Chronologie I 482), läßt sich nicht zwingend beweisen. Denn gerade in paränetischen Texten, deren Kennzeichen das Kapitel aufweist, und angesichts der Verstreutheit der Paränese im I Tim darf man sich über Zusammenhanglosigkeit nicht wundern. Und was den Inhalt angeht, so übersehe man nicht, daß die Beurteilung der Reichen hier bei weitem nicht so scharf ist wie Jac 1¹⁰. 11 5¹ ff. und sich von jeglichem „Pauperismus“ fernhält; man könnte Lc 12²¹ vergleichen. 17 Die Betonung der *ἀδηλότης* als des Gegenstandes der Hoffnung geschieht mit bewußter Paradoxie. Man bemerke auch das Wortspiel mit *πλοῦτος πλουτεῖν πλουσίως* in verschiedenen Bedeutungen. *εἰς* oder *πρὸς ἀπόλαυσιν* hellenistische Wendung s. Nägeli Wortschatz 30 und vgl. IG XII, vol. III 326¹², I Cl 20¹⁰ Did 10³ (im Gebet). 19 Zur übertragenen Bedeutung von *θεμέλιον* (-ος) s. Philo Sacr AC 81 *θεμέλιος γὰρ τῷ φαύλῳ κακία καὶ πάθος*; somit scheint *θεμ.* eine Bedeutung angenommen zu haben, die sich dem doppeldeutigen Wort „Fond“ nähert s. Übs. 20 *παράδοσις* hier wie II 1¹². 14 Bezeichnung für das, was der einzelne Christ als Christ empfangen hat; gegen die völlige Gleichsetzung mit *παράδοσις* (ASeeberg Katech. der Urchristenh. 1903, 108 ff.) spricht II 1¹²; vgl. HvCampenhausen In memoriam ELohmeyer 1951, 244 f. (das durch die Gnosis verdächtige Wort *παράδοσις* werde vermieden und

²¹ losen Redensarten und die Sätze der falschen „Erkenntnis“, zu der sich einige bekannten und vom Glauben abfielen. Die Gnade sei mit euch.

durch den juristischen Begriff *παράδηκη* ersetzt, der den Gedanken der Unverletzlichkeit, nicht den des verknüpfenden Zusammenhangs hervorhebt; das paßt zu der Tatsache, daß die Past die Tradition betonen, nicht aber die Sukzession). Das Wort = att. *παρακαταθήκη* (vgl. dazu Nägeli Wortschatz 27) bezeichnet das Depositum s. d. Papyri (*κατὰ τὸν παρ[α]θηκῶ[ν νόμον]* POxy VII 1039 12 f., u. a. m.), ist aber auch schon in älterer Literatur in übertragenem Sinne gebraucht, von *ἔπεια* Herod IX 45, vgl. bes. Ps.-Isocrates ad Demon 22 *μᾶλλον τήρει τὰς τῶν λόγων ἢ τὰς τῶν χρημάτων παρακαταθήκας*, Philo Det Pot Ins 65 *ἐπιστήμης καλὴν παρακαταθήκην. κενοφωνία* vgl. Epict II 17 *κενῶς τὰς φωνὰς ταύτας ἀπηχοῦμεν*; der Verf. hat das Wort im Sinne seiner Tendenz auf das spezialisiert, was „Timotheus“ an apostolischem Gut zur Weitergabe empfängt. Zum Begriff CSpicq RevBibl 40, 1931, 481 ff. und Komm. S. 327 ff. Der Inhalt der *παράδηκη* ist natürlich dem Briefe zu entnehmen. *ἀντιθέσεις* gehören mit der *ἀπεραντολογία* (s. 14) zu den Dingen, mit denen bepackt der Rhetor bei Lucian Dial Mort 10 10 in den Todesnachen steigen will; man sieht hier wieder – selbst wenn *ἀντιθέσεις* nicht im rhetorisch-technischen Sinn steht –, was zu 16 bemerkt ist: die Gegner werden in den Past oft mit den Waffen bekämpft, die man in der „Welt“ gegen falsche Rhetoren und Philosophen verwendete. Dann ist es nicht nötig, die *ἀντιθέσεις* auf das gleichnamige Werk Marcions zu beziehen; gegen solche Beziehung spricht auch, daß spätere Marcioniten die Past rezipiert haben s. AvHarnack Marcion 150 f (vgl. freilich HvCampenhausen Polykarp 11). Bezug auf Marcions Buch wird wieder angenommen durch WBauer Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum ²1964, 229. HvCampenhausen a. a. O. 10 ff. *γνώσις* hier technisch als Selbstbezeichnung der Irrlehrer; die Frage, welche Art Gnosis diese Leute vertreten haben, wird durch diese Benennung nicht beantwortet. Wohl aber muß es sich um eine bestimmte, von der „kirchlichen“ zu unterscheidende Lehre handeln; das zeigt in 21 *ἐπαγγέλλεσθαι*, das wie 2 10 die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Richtung bezeichnet. Im Plural *ὅμων* liegt die richtige Erkenntnis, daß ein Schriftstück dieses Inhalts trotz der Adresse einen weiteren Kreis angeht; die Lesart *μετὰ σοῦ* D Koine vg sy ist begreifliche Korrektur.

AN TIMOTHEUS II

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1. 2.

Proömium: dankbare Erinnerung an die christliche Tradition, in der Paulus und Timotheus kraft Abstammung und Erziehung stehen, sowie an den Sinn des apostolischen Leidens 1 3–14. Abfall und Bewährung bei einzelnen Christen 1 15–18.

Ermahnung zum Leiden, eingeleitet durch die Aufforderung, die Überlieferung weiterzugeben 2 1–18. — Ermahnung zu persönlicher Bewährung im Blick auf die Ketzer 2 14–26. — Die Sünder der Endzeit 3 1–5 sind in den Ketzern erschienen 3 6–9.

Zusammenfassende Ermahnung mit Hinweis auf den Leidensgedanken, die Ketzergefahr und die Sicherheit der Überlieferung 3 10–4 8.

Persönlicher Schluß: Schilderung der Lage des Paulus 4 9–12, Aufträge 4 13–15, Nachrichten 4 16–18, Grüße 4 19–21, Schlußgruß 4 22.

LITERATUR: wie zu I Tim.

Paulus, Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen, (betraut) mit der Ver-
 2 heißung des Lebens in Christo Jesu, an Timotheus, sein geliebtes Kind: Gnade,
 Erbarmen und Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus unserem Herrn.
 3 Ich habe Gott, dem ich wie meine Vorfahren mit reinem Gewissen diene
 (immer) zu danken, wenn ich deiner in meinen Gebeten beständig, Tag und
 4 Nacht, gedenke. Ich sehne mich ja, dich zu sehen, und denke an deine Tränen,
 5 um dabei voller Freude zu werden; denn mir steht der ungeheuchelte Glaube
 vor Augen, der in dir (lebt), wie er erst lebte in deiner Großmutter Loïs und in
 deiner Mutter Eunike (und) — des bin ich gewiß — (nun) auch in dir. Des-
 6 wegen ermahne ich dich: fache Gottes Gnadengabe an, die in dir ist kraft meiner
 7 Handauflegung. Denn nicht einen Geist der Furcht gab uns Gott, vielmehr der
 8 Kraft, der Liebe und der Zucht. So schäme dich denn nicht des Zeugnisses von
 unserm Herrn noch meiner, seines Gefangenen; sondern trage mit an den Lei-
 9 den des Evangeliums in der Kraft Gottes, der uns gerettet hat und berufen mit
 heiliger Berufung, nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem Vorsatz und
 10 seiner Gnade; die ward uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten verliehen, ist
 aber jetzt geoffenbart durch die Erscheinung unseres Heilandes Christi Jesu,
 der den Tod entthronte und unvergängliches Leben ans Licht brachte durch

I 1 Zu *ἐπαγγελίαν ζωῆς* vgl. I Tim 4 8. Wie die *ἐπ. ζ.* dort das Kenn-
 zeichen der Frömmigkeit ist, so scheint sie hier für den Apostolat des Paulus
 charakteristisch zu sein (s. Übs.); vgl. die Erklärung Theodoret's III p. 676
ὥστε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις κηρύξαι. ■ s. zu
 I 1 2. 3–14 Das Proömium des „Briefes“ hat die Form der briefstilistischen
 Danksagung und Fürbittenversicherung s. den Exk. zu I Th 1 2 und PSchubert
 Form and Funktion of the Pauline Thanksgivings 1939, die in den anderen
 Past nicht vorkommt und auch hier mit *χάρις ἔχειν* gebildet wird, nicht mit
εὐχαριστεῖν, also mindestens keine sklavische Imitation der uns bekannten
 Paulusbriefe darstellt; wohl aber klingt 1 3–5 als Ganzes an das Proömium Rm
 1 8–11 an. Den Inhalt bilden Ausführungen über die christliche Glaubensstradi-
 tion, in der Apostel und Apostelschüler kraft Abstammung und Erziehung stehen
 s. 1 3. 5. 6. 13. Damit wird ein traditionelles Element betont (s. 3 14 ff.), das sich
 der christlichen Bürgerlichkeit der Past wohl einfügt (s. den zweiten Exk. zu
 I 2 2), das aber der ältesten Schicht des Christentums fremd ist; über seine
 Voraussetzungen s. zu II 1 5. In II Tim erwächst aus der Verbindung von
 Lehrer und Schüler die Mahnung, für den Glauben zu leiden, eine Mahnung,
 die den Brief durchzieht 1 8. 12 2 3–13 3 10–12 4 5–8. Diese Gedankengruppe des
 II Tim bildet ein Problem; der Vertreter der Echtheit wird es mit dem Hin-
 weis auf die wirkliche Situation des Paulus lösen, muß dann aber das noch
 größere Problem der christlichen Bürgerlichkeit in den Past ungelöst lassen.
 Bei Annahme der Unechtheit wird man sich die Situation der Leser vergegen-
 wärtigen müssen: auch sie kennen Verfolgungen s. zu 3 12 und schauen in ihren
 Nöten auf den Apostel, der seinem Schüler und somit auch dem Leser zum
 Leidensvorbild wird. So verkünden die Past mit der Lehrtradition II 2 2 auch
 ein zeitlos gültiges Bild des Apostels als Vorbild des Lebens, speziell des Lei-
 dens. 3 *ἀπὸ προγόνων*: der Hinweis auf die Tugend der Vorfahren ist in In-

schriften häufig z. B. Dittenberger Or II 485 s 504¹⁴ 529¹ 771⁸, Kern Inschr. v. Magnesia 163², Hiller v. Gärtringen Inschr. v. Priene 102⁵ 107¹⁰ 108¹⁹; vgl. übrigens unten zu 5. 4 Die paradoxe Zusammenstellung von Trauer und Freude ist dem Paulus nachempfunden s. Ph 2¹⁷ und vor allem II Cor 7 s f., erscheint übrigens hier abrupter als dort. 5 Die Erwähnung von Mutter und Großmutter (zu *μάμηρ* s. Dittenberger Syll II 844 B 5) hat ihr Gegenstück auf seiten des Paulus in *ἀπὸ προγόνων* 1 s. Bei der Erinnerung an die Vorfahren ist keine heilsgeschichtliche Theorie über den Zusammenhang zwischen Israel und Kirche angedeutet. Es dominiert der Gedanke der frommen Erziehung, und die in den Past auch sonst (I 5⁴) betonte Tugend der Pietät kann auch auf religiösem Gebiet zur Geltung kommen. An Einschränkung auf Leute jüdischer Abstammung ist nicht gedacht, wie andererseits nicht darauf reflektiert wird, ob Loïs Christin gewesen sei; vgl. im übrigen Act 16¹. Im Unterschied zu den Past denkt Lukas an den heilsgeschichtlichen Zusammenhang vgl. Act 23¹ 24¹⁴ f. 26⁶. 22 f. Hier wie dort wird in diesem Zusammenhang das gute Gewissen erwähnt Act 23¹ 24¹⁶ s. den Exk. zu I 1⁵. 6 Zur Handauflegung s. den Exk. zu I 4¹⁴. Daß hier an die Beteiligung des Apostels, nicht wie dort des Presbyteriums, erinnert wird, liegt in der Linie des persönlich verstandenen Traditionsgedankens, wie er zu I 3–14 dargestellt ist. Die Präposition *διὰ* ist nicht zu pressen; die Amtsgnade ist noch nicht habituell verstanden. 7 Wegen der Erinnerung in 6 will Belser *πνεῦμα* hier auf die Berufsgnade deuten s. auch Chrys. XI p. 661 Montf.; aber der Zusammenhang zwischen beiden Versen läßt sich anders erklären (s. BWeiß): weil der Christusgeist nicht ein Geist der Furcht ist, darum soll der Christ sein *χάρισμα* tapfer anwenden. Bei dieser Erklärung wird man die Beziehung des Verses zu Rm 8¹⁵ nicht für zufällig halten dürfen, sondern annehmen, daß der Verf. den Traditionsgedanken von 6 mit einem echten Paulusgedanken stützen wollte. Zur pneumatischen Kraft und zur geistgewirkten Liebe gesellt sich als dritte Tugend der *σωφρονισμός*; über den Gebrauch des Wortstammes in Past (s. den zweiten Exk. zu I 2²) vgl. Catene VII p. 57 Cramer *ἦτοι τὴν ὑγίειαν τῆς διανοίας ἢ τῆς ψυχῆς* (vgl. Exk. zu I 10) *ἢ ὥστε σωφρονίζεσθαι ἡμᾶς καὶ τὰ περιττὰ προκόπτειν*. 8 Zur Situation s. Exk. zu 4²¹. Auch hier ist der Anklang an Rm (I 16) wohl beabsichtigt; die folgende Leidsmahnung gibt freilich dem *μαρτύριον* einen besonderen Sinn: man kann an das absolute *μαρτυρεῖν* I Cl 5⁴. 7 s. zu I 6¹³ erinnern und fragen, ob nicht auch hier schon an ein Tat-Zeugnis zu denken sei vgl. zu I 3–14. Zu *συγκακοπάθησον* s. Chrys. XI p. 666 Montf. *οὐχ ὡς τοῦ εὐαγγελίου κακοπαθοῦντος, ἀλλὰ τὸν μαθητὴν διεγείρων ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου πάσχειν*. Die Verse 9. 10 sind offenbar kerygmatisch formuliert, denn sie enthalten Elemente, die dem Kontext nach hier nicht notwendig sind und weisen die Kennzeichen der formelhaften partizipialen Prädikation auf s. ENorden Agnostos Theos 1913, 166 ff. 201 ff. 381; auch geben sie ein bekanntes Schema der urchristlichen Predigt wieder, die das Jetzt der Heilsoffenbarung dem Einst gegenüberstellt, da das Heil verborgen war s. Eph 3⁴ f. 9–11 Rm 16²⁵ f. I Petr 20 s. auch zu Tit 1². Zum „Revelationsschema“ s. NADahl Ntl Studien für RBultmann 1954, 3 ff.; CSPicq Agape III, 1959, 15 ff.; DLührmann Das Offenbarungsverständnis bei Paulus u in den paul. Gemeinden Diss Heidelberg 1964, 106 ff. Über den Grad der Festigkeit dieser Worte, über die Frage, ob sie nur stilisiert oder ob sie zitiert sind, läßt sich streiten. Man sieht wieder die für liturgisch geprägte Stellen bezeichnende Epiphaniechristologie mit ihrer

„realized eschatology“ (CH Dodd), die in der Paulusschule hervortritt s. zu I 3 16. Zur Frage, ob persönliche Präexistenz vorausgesetzt ist vgl. H Windisch ZNW 34, 1935, 224 f. Charakteristisch ist die Verlängerung der Aussage über den objektiven Vorgang in die weitere Aussage über die jetzige Bekanntgabe, welche damit selbst direkt Bestandteil des Heilsgeschehens wird: das Heil wird in der liturgischen Rezitation und Predigt realisiert. Weiter die feste Verknüpfung mit Paulus (nicht dem „Apostel“ schlechthin vgl. H Windisch a. a. O.) als dem Träger der Verkündigung! Diese Verknüpfung ist vom Standpunkt des Empfängers, nicht des darbietenden Apostels gestaltet. *σώζειν* und *καλεῖν* werden wohl darum in dieser Reihenfolge genannt, weil Geschehen und Übermittlung das Ganze des Heilsgeschehens ad nos ausmachen. *κλησις ἁγία*: wer beobachtet, wie Paulus *καλεῖν ἐν* = *καλεῖν εἰς* verwendet s. zu I Cor 7 15, wird auch die „heilige Berufung“ nach dieser Analogie deuten, entsprechend *καλεῖν ἐν ἁγιασμῷ* I Th 4 7: „Berufung dazu, daß wir heilig seien“ s. Catene VII p. 59 Cramer *τοντέστιν, ἁγίους εἰργάσατο, ἁμαρτωλοὺς ὄντας καὶ ἐχθροὺς*. Nur an dieser Stelle und Tit 3 5 nehmen die Past gegen Werkgerechtigkeit Stellung, während sie sonst zu einer neuen christlichen Gerechtigkeit ermahnen s. I 6 11 II 2 22. Da hier wie Tit 3 5 kerygmatische Formulierungen reproduziert oder gar zitiert werden, wird man in diesen Sätzen übernommene paulinische Lehre sehen dürfen. Die Verwendung von *σωτήρ* und *ἐπιφάνεια* in 10 ist für den Sprachgebrauch der Past in besonderem Maße charakteristisch. Deutlich ist, daß der Verf. beide Begriffe (und einen Zusammenhang zwischen beiden) bereits in fester Prägung vorfindet, aber auch, daß er sie in eigener Gestaltung benützt vgl. die Präskripte von I Tim Tit.

ΩΘΗΡ weist im urchristlichen Schrifttum mannigfache Bedeutungsnuancen auf. Da das Wort in gewissen Wendungen zweifellos technisch gebraucht ist, so muß nicht nur nach der Bedeutung des Wortes gefragt werden, sondern auch nach den Gedankenverbindungen, welche die Nennung des Wortes hervorruft. Man hat also zu unterscheiden zwischen den Stellen, an denen der Sinn des Satzes das Wort ‚Retter‘ verlangt (s. Nr. 1. 2b, b), und anderen, an denen die als technisch vorausgesetzte Bezeichnung *σωτήρ* einen bestimmten, der Etymologie nach nicht im Worte liegenden Gedanken andeutet (s. Nr. 4 und 5). — 1. Der erste Zeuge für *σωτήρ* im Urchristentum, den wir kennen, ist Paulus Ph 3 20. Dort weist der Kontext deutlich auf eine eschatologische Beziehung; im Gegensatz zu den *τὰ ἐπὶ γῆναι φρονούντες* sind die Christen die Himmelsbürger. Zur Begründung wird ein Satz angeführt, der je nach der Betonung verschieden gedeutet werden kann; entweder: sie erwarten ihren *σωτήρ* (im Gegensatz zu anderen) vom Himmel (dann wäre der hellenistische Terminus *σωτήρ* für Götter und Fürsten vorausgesetzt s. u.); oder: vom Himmel her erwarten sie ja auch den *σωτήρ* für das Ende (dann stände *σωτήρ* für das Partizipium). Da im Kontext von den *σωτήρες* der anderen nichts angedeutet ist (s. zu *πολίτευμα* Ph 3 20), da ferner Paulus offenbar eine geläufige Wendung gebraucht, die auch I Th 1 10 (mit partizipialer Wendung) erscheint, so ist die letztere Erklärung vorzuziehen; dann hat *σωτήρ* hier keinen technisch-hellenistischen Sinn (anders A Harnack Reden und Aufsätze I 1904, 310, H Lietzmann Der Weltheiland 1909, 56, E Lohmeyer Christuskult und Kaiserkult 1919, 27 f.). — 2. Damit vergleiche man die Haltung der LXX. Dort wird a) *σωτήρ* von Menschen gebraucht, von den Richtern Jdc 3 9. 15 II Esr 19 27, allgemeiner vom Beistand in Kämpfen Jdc 12 3 (A liest *σώζων*). Diese Verwendung entstammt nicht der religiösen Terminologie und ist durch das Original veranlaßt. Ob sie durch den griechischen Sprachgebrauch (*σωτήρ* als Ehrentitel verdienter Männer s. Xenoph Ag 11 13 G Gerlach Griech. Ehreninschriften 1908, 60) beeinflußt ist, vermag man schwer zu sagen. b) An mehreren Stellen wird *σωτήρ* = *σώζων* oder *ἐνόμενος* gebraucht, wie sich aus dem Kontext ergibt, vgl. die Parallelisierung

mit *ποιήσας* Dt 32 15 oder mit *βοηθός* u. ä. Judith 9 11, die Verbindung mit *ἔσωσεν* I Paral 16 35 S*, die Antithese zu *ἐξουθενήσατε* I Regn 10 19, die Verbindung mit *σώζειν* und *ἐνδύμενος* Sap 16 7 f. c) Aus der Anzahl der übrigen Stellen heben sich die heraus, die den formelhaften Gebrauch von *θεός* *καί* (oder *δ*) *σωτήρ* aufweisen (Propheten und Psalmen). Allein da die Wendung durch das hebräische Original veranlaßt ist und durch Gedanken, wie sie die Stellen unter b betonen, nahegelegt wird, so ist hier keinerlei hellenistischer Einfluß anzunehmen. Das gilt wohl auch von den übrigen LXX-Stellen mit zwei Ausnahmen: d) Esth (15 s) D 2 (= 5 1a Rahlfs) *ἐπικαλεσαμένη τὸν πάντων ἐπόπτην θεὸν καὶ σωτῆρα* kann wegen *ἐπόπτης* (II Maco 3 39 7 35 III Maco 2 21 s. epArist 16, Epict III 11 s) als hellenistisch bezeichnet werden; das gleiche gilt von Bar 4 22 *ἐλεημοσύνη ἦξει . . . παρὰ τοῦ αἰωνίου σωτήρος ὑμῶν*, wo wenigstens *αἰώνιος* zur Bezeichnung der göttlichen Sphäre = *ἀθάνατος* (s. Inscr. Brit. Mus. 894 1 = Wendland 410, Nr. 9) auf hellenistischen Einfluß weist; vgl. aber dagegen KPrümm Biblica 9, 1928, 138. Im Blick auf das Folgende ist anzumerken, daß *σωτήρ* nicht als Äquivalent für *מָלָאךְ* auftritt vgl. LKöhler Theol. Zeitschrift 9, 1953, 242 f. — 3 a) Ein mit unseren Mitteln nicht völlig lösbares Problem bietet die Heilandsvorstellung des Judentums. Daß *σωτήρ* im hellenistischen Judentum Gottesbezeichnung war, darf aus LXX geschlossen werden. Daß Gott auch auf semitischem Boden so genannt wurde, kann man aus einer Reihe von Stellen indirekt folgern, so z. B. aus Ps Sal 3 6 8 33 164 17; Weiteres bei Bousset-Greifmann Rel. d. Judent³. 362 2. — Schwierig ist die Frage zu beantworten, ob *σωτήρ* schon in vorchristlicher Zeit eine Messiasbezeichnung war. Hen 48 7 redet ebenso wie das Achtzehn-Bitten-Gebet in der babylon. Rezension (OHoltzmann Berakhot S. 13) und eine Anzahl später Midraschim (Billerbeck I 69) vom kommenden „Erlöser“ (*מָלָאךְ*). (Ob *σώζων* Test Lev 2 11 zum jüdischen Text gehört, ist sehr fraglich). Aber auch wenn wir ältere und zweifellossere Belege für „Erlöser“ als jüdische Messiasbezeichnung hätten, wäre das Problem der Herkunft nicht gelöst. Wurde der Messias als Rächer verstanden und erhielt darum den Titel *מָלָאךְ*? Oder macht sich hier der Einfluß orientalisch-hellenistischer Erlösererwartung geltend (vgl. HLietzmann Der Weltheiland 1909, WBousset Kyrios Christos³ 1921, ENorden Die Geburt des Kindes 1924)? Über die Diskrepanz zwischen jüdischem *מָלָאךְ*- und christlichem *σωτήρ*-Titel WStaerk Soter I 1933, 133; vgl. überhaupt zum ganzen religionsgeschichtlichen Problem WStaerk Soter I 1933, II 1938. b) Eine Verbindung hellenistischer und jüdischer Terminologie liegt wohl bei Philo vor. Hellenistisch klingt Spec Leg I 209, wo *σωτήρ* *τε καὶ εὐεργέτης* neben *ποιητής* *καὶ γεννητής* *τῶν δῶλων* steht. Vgl. auch Sobr 55 *τοῦ μὲν γὰρ αἰσθητοῦ κόσμου δεσπότης καὶ εὐεργέτης ἀνέλεγχται διὰ τοῦ κύριος καὶ θεός, τοῦ δὲ νοητοῦ ἀγαθοῦ σωτήρ καὶ εὐεργέτης αὐτὸ μόνον, οὐχὶ δεσπότης ἢ κύριος · φίλον γὰρ τὸ σοφὸν θεῷ μᾶλλον ἢ δοῦλον*. In Migr Abr 124 heißt Gott *σωτήρ* prägnant als Spender des *πανακέστατον φάρμακον*, während *ὁ πατήρ καὶ σωτήρ ἡλέησε* Praem Poen 39 mehr eine allgemeine Bedeutung von *σωτήρ* nahelegt s. o. unter 2 c. Da der Sprachgebrauch der Past wie der des Gebets I Cl 59 ff. von hellenistisch-jüdischen Formeln beeinflusst ist, so dürfen wir die formelhafte Bezeichnung Gottes als des *σωτήρ* I Tim 1 1 Tit 1 3 2 10 3 4 (s. aber unter 5) Jud 25 (und I Cl 59 3 wörtlich wie Judith 9 11) auf den formelhaften Sprachgebrauch des hellenistischen Judentums zurückführen. Etwas akzentuiert ist I Tim 2 3, denn hier korrespondiert *σωθῆναι* s. o. Nr. 2 b. Dagegen gehört Lc 1 47 zu Gruppe 2 c. — Die technische Bezeichnung Christi als *σωτήρ* aber kann nicht einfach aus einer jüdischen Messiasbezeichnung entstanden sein; dann würde der Titel nicht in der ältesten Schicht des christlichen Schrifttums fehlen und gerade im christlich-hellenistischen Schrifttum auftauchen: Past Lc Act Jo I Jo II Petr Ign; auch wenn man gelegentlich auf jüdischen Zusammenhang gewiesen wird (Lc 2 11 Act 13 28, wohl auch 5 81), so muß doch in größerem Umfang fremder Einfluß angenommen werden, und zwar kommen hauptsächlich zwei hellenistische, d. h. orientalisch-griechische Gedankenreihen in Betracht. — 4. *σωτήρ* bezeichnet nicht nur „rettende“ Götter überhaupt, wie Asklepios und die Dioskuren, sondern in den Mysterienreligionen den Gott, der dem Mysten das neue Leben verleiht, der seine Wiedergeburt bewirkt s. Reitzenstein Hell. Myst 39.

Diese Bedeutung erhält das Wort erst in hellenistischer Zeit und nicht ohne den Einfluß der allgemeinen orientalischen Erlösvorstellung (zu dieser vgl. WStaerk a. a. O.), die ihrerseits auch auf den Herrscherkult gewirkt hat, s. Nr. 5. Im Sinn solcher Lebensspendung sind wohl die Prädikationen der Isis und des Sarapis als „Heilbringer“ aufzufassen s. Preisigke Sammelbuch Nr. 169 *Σαράπιδι Ὁσελίδι μεγίστω σωτήρι* (ptolem. Zeit), ebda Nr. 596 (*Sarapis*) Nr. 597 *Σαράπιδι καὶ Ἰσιδι Σωτήρσιν* (3. Jhdt. v. Chr.), CIG 4930⁶ *τὴν μεγίστην θεὸν κυρίαν σώτειραν Ἰσιν*, Ael Arist In Sarapin 20 II p. 358 Keil *κηδεμόνα καὶ σωτήρα ἀνθρώπων αὐτάρχη θεόν*, ebda 25 p. 360 *σωτὴρ αὐτὸς καὶ ψυχοπομπός*. Man darf diese Belege weder isolieren noch überschätzen (s. FDölger Ichthys I 1910, 406—422, EBallo Rev des Sc phil et théol 15, 1926, 5 ff. einseitig gegen die Überschätzung des Heilsbegriffs bei solchen Göttern, ähnlich HHaerens Studia Hell 5, 1948, 57 ff.). Aber man wird feststellen dürfen, daß namentlich bei den aus dem Orient stammenden Gottheiten der Gebrauch des *σωτήρ*-Titels die Beziehung auf die Spendung göttlichen Lebens nahegelegt hat. Für diese Bedeutung zeugen auch folgende Stellen aus Philo, die von den unter Nr. 3 b genannten erheblich abweichen: Leg All III 27 *τὴν οὖν ψυχὴν ἀποκρύπτειν καὶ ἀφανίζειν κακίαν ἐγένετο, εἰ μὴ ἢ ὁ θεὸς ἐνεφανίσθη, ἦν καὶ τῶν ἀποργήτων μυστηρίων ἡέλωσε*; dann folgt nach Zitierung von Gen 18 17 εἰδ, *ὥστε, ὅτι τὰ σεαυτοῦ ἔργα ἐπιδεικνύσαι τῇ ποθοῦσῃ τὰ καλὰ ψυχῇ καὶ οὐδὲν αὐτῇ τῶν σῶν ἔργων ἐπιτέκνυσαι* (vgl. dazu OHoltzmann ZNW 13, 1912, 270 f.); Conf Ling 93 *τίς δ' οὐκ ἂν τῶν εἰς φρονούντων τὰ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἰδὼν ἔργα . . . σφόδρα κατηγήσῃ καὶ πρὸς τὸν μόνον σωτῆρα θεὸν ἐκβοῇσαι, ἵνα τὰ μὲν ἐπικουφήσῃ, λύτρα δὲ καὶ σώσῃ καταθείς τῆς ψυχῆς εἰς ἐλευθερίαν αὐτῇ ἐξέλῃται*; hierher gehört auch I Tim 4 10, wenn die z. St. ausgesprochene Vermutung richtig ist (Gott als Erfüller der *ἐπαγγελία ζωῆς*); ebenso kann Act 5 31 das parallele *ἀρχηγός* s. 3 15 auf die Bedeutung ‚Begründer eines neuen Lebens‘ weisen vgl. II Cl 20 5 *τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας* und vielleicht auch Eph 5 23. Ganz deutlich ist der fragliche Gedanke ausgesprochen Diogn 9 6 *ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτῆρα δειξάμενος δυνάμενος σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα* und OdSal 41 11: *der Heiland, der unsere Seelen lebendig macht*. Vielleicht erklärt diese Bedeutung von *σωτήρ* auch die Vorliebe gnostischer (s. Iren über die Valentinianer I 2 6) und antignostischer (s. GWobbermin Rel.gesch. Studien 1896, 105 ff.) Autoren für die Bezeichnung Jesu als des *σωτήρ*. — 5. *θεὸς σωτήρ* ist nicht nur auf dem Boden der Mysterien technisch geworden, sondern auch im Herrscherkult. Wie die Heroisierung von Menschen in der Religion des Hellenismus sich durchgesetzt und in der Apotheose des lebenden Herrschers eine Steigerung erfahren hat, ist von PWendland (ZNW 5, 1904, 335 ff.; Hell.-röm. Kultur 123 ff., dort weitere Literatur) gezeigt worden; dieser Herrscherkult erhält um die Wende unserer Zeitrechnung neues Leben und neue Kraft durch die Stimmung des nach langen Wirren unter der Herrschaft des Augustus beruhigten Reiches, das in dem Kaiser seinen *σωτήρ* in besonderem Sinne feiert s. Wendland 142 ff., HLietzmann Der Weltheiland 1909, ELohmeyer Christuskult und Kaiserkult 1919, EMeyer Ursprung und Anfänge des Christentums III 1923, 390 ff., JKaerst Gesch. d. Hellenismus II 1926, 309 ff., HLinssen Jahrb. f. Lit.wiss. 8, 1928, 1 ff., KPrümm Der christl. Glaube und die altheidnische Welt I 1935, 195 ff. Material für *σωτήρ* bei PWendland ZNW 5, 1904, 335 ff., DMagie De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis 1905, WWeber Unters. zur Gesch. d. Kaisers Hadrianus 1907, 225 ff., WOtto Augustus Soter, Hermes 45, 1910, 448 ff. Als Probe lese man die Inschriften bei Wendland Hell.-röm. Kultur 406 ff. und als altes Beispiel Inser Brit Mus IV 1, 906 2 f. zu Ehren *Πτολεμαῖον τοῦ σωτήρος καὶ θεοῦ* (3. Jhdt. v. Chr.). Der religiöse Sinn dieses Terminus ist etwa dieser: man sieht in dem also Bezeichneten eine Offenbarung der Gottheit, in seinen Werken göttliche Segnungen, in seiner Regierung eine Heilszeit. So wird das Historische ins Metaphysische erhoben, so wird die Herrschergeschichte zur Heilsgeschichte. Im NT wird man überall dort auf den Herrscherkult verweisen dürfen, wo der Kontext von dem Anbruch einer neuen Weltzeit redet — womöglich in Ausdrücken, die sich mit der Terminologie des Kaiserkults berühren. Das ist vor allem der Fall

I Tim 1 10 (Anbruch der neuen Weltzeit durch die *ἐπιφάνεια*; freilich wird dann die Lebensspendung erwähnt; vgl. auch die Kritik von HWindisch ZNW 34, 1935, 213 und die Skepsis von KPrümm Biblica 9, 1928, 3 ff. 129 ff.) Tit 2 10 (*ἐπιφάνεια* s. u.) Tit 3 8 (s. die Termini 34, wo *σωτήρ* von Gott gebraucht wird) II Petr 1 11 (*αἰώνιος βασιλεὺς*), wohl auch Ign Phld 92 (*παρουσία*). Schon ihres Universalismus wegen ist die Formel *σωτήρ τοῦ κόσμου* Jo 4 42 I Jo 4 14 hierher zu stellen s. zu Jo 4 42. Fraglich ist bei der geschilderten urchristlichen Verwendung des Terminus, ob es sich auf seiten der Christen um Herübernahme des „heidnischen“ Wortes oder um Antithese gegen den Herrscherkult handelt. Bei den Dokumenten, die bereits in der Zeit ausgeprägten Gegensatzes gegen Rom entstanden sind, ist die letztere Annahme wahrscheinlich vgl. zu I Tim 6 15. Doch gilt das nicht für alle Stellen; denn es handelt sich doch auch im Herrscherkult um eine alte, auf den Kaiser erst übertragene Gottesbezeichnung; ihre Verwendung im Christentum kann demnach ebensogut wie auf eine antithetische Absicht auch auf naive Herübernahme zurückgeführt werden. Dafür spricht die Tatsache, daß die älteste Verwendung nicht antithetisch bestimmt ist, und der Blick auf Philos Sprachgebrauch; das hellenistische Judentum dürfte als vermittelnder Faktor gewirkt haben. — 6. Eine einheitliche Ableitung des christlichen Soter-Titels scheint also unmöglich zu sein. Man wird sich bei seiner Deutung auch nicht auf die drei besprochenen Möglichkeiten beschränken dürfen: jüdisches Prädikat, Lebensspender, Herrscher der Heilszeit. Erstlich ist die hellenistische Verwendung des Ausdrucks viel mannigfaltiger: es haben wirkliche Heilgötter wie Asklepios, aber auch viele andere Götter den Beinamen *σωτήρ* erhalten s. FDölger Ichthys I 420 ff. Vgl. auch einen stoisch inspirierten Gebrauch, auf den HHaerens Studia Hell. 5, 57 ff. hinweist. Sodann ist an manchen Stellen auch der christliche Gebrauch formelhaft und darum nicht näher zu erklären, so Tit 14 II Petr 1 1 220 32. 18 Ign Eph 1 1 Mg init. Phld 92 Sm 7 1. So hat der Titel, der ganz allmählich auch in die Erzählung als Ersatz für „Jesus“ eingefügt wird (POxy VIII 1081 a 5) die christologische Gedankenwelt nicht wesentlich erweitert; die Christen, die Jesus später *σωτήρ* nannten, wie Ignatius, wollten damit einfach seine Gottheit bezeugen s. FDölger a. a. O. 422. Zum Ganzen vgl. FDornseiff in Pauly-Wissowa Realenz. III A¹ 1211 ff.

ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ steht an unserer Stelle im engsten Zusammenhang mit *σωτήρ*. Eigentlich bedeutet der religiöse Terminus *ἐπιφάνεια* das Sichtbarwerden der sonst verborgenen Gottheit, mag sie sich nun in einer Erscheinung, einer heilenden oder sonst helfenden Tat oder in irgendeinem Machtzeichen als *deus praesens* kundtun. Dabei denkt man in Zusammenhängen wie dem unsrigen nicht an die Offenbarungen im Mythos, sondern an Ereignisse der Geschichte und der Gegenwart; der Gott ist so *ὁὗς ἐκ τῶν ἔργων ἐπιφάνεται καὶ δεικνύται* (Aelius Arist In Sarapin 15 II p. 357 Keil): vgl. z. B. die Manifestation des Zeus Tropaios und des Sabazios in Pergamon (Fränkel Inschr. v. Perg. I 247 II 4, 248 52), der Artemis in Ephesus (Dittenberger Syll. II 867 35), Magnesia (Kern Inschr. v. Magn. 16—87 passim s. Index) und Knidos (Herzog Jahrb. d. deutschen arch. Inst. 20, 1905, Beibl. 11) und *ῥά/ς ἐπιφαν/ελας τῆς Παρθένου* (Latyschev Inschr. or. septentr. Pont. Eux. I 184 vgl. AWilhelm Arch.-epigr. Mitt. aus Österr. 20, 1897, 87 und MRostovzeff Klio 16, 1920, 204). Auch die ganze von einer Legende erzählte Begebenheit, deren Pointe ein solches „epiphanes“ Eingreifen der Gottheit bildet, heißt *ἐπιφάνεια*. So ist der erzählende Teil der Tempelchronik von Lindos (Kl. Texte 131 S. 34 D¹) *ἐπιφάνειαι* überschrieben, während S. 4 A 3 die Gesamtheit der Offenbarungen mit dem Singular *ἐπιφάνεια* bezeichnet wird. In diesen Zusammenhang gehören die LXX-Stellen II Regn 7 23 II Macc 3 24 5 5 12 22 14 15 (15 27 Cod. Venetus) III Macc 2 9 5 8 5 51. Die Stellen aus II Macc sind besonders lehrreich, denn sie zeigen, daß es für den Gebrauch von *ἐπιφάνεια* ganz gleichgültig ist, in welcher Weise man des *deus praesens* gewiß wird (vgl. den ähnlich laxen und doch ebenso technischen Gebrauch von *ᾤφθη* bei den LXX); so bezeichnet *ἐπιφ.* II Macc 3 24 die wunderbare Erscheinung des Reiters vor Heliodor, dagegen heißt *μετ' ἐπιφανείας ἀντιλαμβάνεσθαι* II Macc 14 15 einfach „sich sichtbarlich (= irgendwie spürbar) annehmen“. — Im Kultus gefeiert wird die E. sowohl

- 11 das Evangelium, für das ich zum Herold, Apostel und Lehrer bestellt bin.
 12 Um deswillen (muß) ich auch dies leiden, aber ich schäme mich nicht, denn ich weiß, auf wen ich meine Zuversicht gesetzt habe, und bin überzeugt, daß er Macht hat, das mir anvertraute Gut bis auf jenen Tag zu bewahren! Als ein
 13 Beispiel rechter Predigt nimm das, was du von mir gehört hast (und bleibe so)
 14 in Glauben und Liebe, wie sie in Christo Jesu (beschlossen) sind. Bewahre das herrliche (dir) anvertraute Gut kraft des heiligen Geistes, der in uns wohnt. —
 15 Das weißt du, daß sich alle in Asien von mir gewandt haben, darunter Phygelus
 16 und Hermogenes. Der Familie des Onesiphorus aber schenke der Herr (sein) Erbarmen, denn er hat mich oft erquickt und sich meiner Ketten nicht geschämt,
 17 sondern hat mich, als er nach Rom gekommen war, mit Eifer gesucht und gefunden: der Herr verleihe ihm (nun auch), Erbarmen beim Herrn zu finden an

als Geburtsfest des Gottes, als Fest seines Regierungsantritts, als Fest eines einzelnen Wunders (vgl. damit die Beziehungen des christlichen Epiphanienfestes auf Lc 2 oder Mt 2, auf die Taufe, auf das Wunder zu Kana) oder endlich als Fest seiner Rückkehr aus fremdem Land (Belege bei FPFister s. u.). Dieser *ἐπιδημία* entspricht bei den Christen die eschatologische Ankunft, die Parusie, die mit *ἐπιφάνεια* bezeichnet wird II Th 2 s I Tim 6 14 II Tim 4 1. s II Cl 12 1 174 (vgl. Act 220). Es ist aber nach dem sonstigen Gebrauch des Wortes nicht erstaunlich, daß die Christen mit *ἐπιφάνεια* ebenso wie später *παρουσία* (s. den Exk. zu I Th 2 19) auch auf die irdische „Erscheinung“ Jesu, seine Geburt, anwenden lernten s. II Tim 1 10 Justin Apol I 14 s 40 1 (vgl. *ἐπεφάνη* Tit 2 11 34). So wird schon das Leben Jesu als Anbruch der Heilszeit und Kundmachung Gottes auf Erden begriffen: es wird also derselbe Gedanke mit Jesu irdischem Wirken verbunden, den der hellenistische Herrscherkult auf die Regierung der Gottkönige anwendet. Und in der Tat begegnet auch in diesem Zusammenhang das Wort *ἐπιφάνεια* samt Verwandten vgl. Cäsars Titel *τὸν ἀπὸ Ἀρεως καὶ Ἀρροδε[ί]της θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρα* (Dittenberger Syll II 760 s ff.). Vgl. weiter Kern Inschr. v. Magnesia 157 c s 256 14, Paton and Hicks Inscr. of Cos 391 4, WWeber Unters. z. Gesch. d. Kaisers Hadr., 1907, 196 und dazu WMRamsey Exp. Tim. 10, 1899, 208, GThieme Inschr. v. Magn. u. d. NT 1906, 34 ff., Deißmann LvO 320. Vgl. zum Ganzen OCasel Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte Bened. Monatsschr. 4, 1922, 13 ff., FPFister in Pauly-Wissowa Suppl. IV, 1924, 277 ff., KPrümm Biblica 9, 1928, 3 ff. 129 ff. 289 ff. (das Wort gehöre eher dem Hof- als dem Sakralstil zu). — WGrossow Epiphanie in de pasturale brieven, Ned kathSt 49, 1953, 353 ff. EPax *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ*, 1955.

Stellen wie diese zeigen, wieso das Ausbleiben der Parusie keine Enttäuschung bereitet: das Bewußtsein der Gegenwärtigkeit der Heilsgaben dominiert; wie der ganze Gedankengang mit seiner im Exkurs untersuchten Terminologie darauf abzielt, die von der glanzvollen Epiphanie am Ende der Zeiten erwarteten Wirkungen von der ersten Epiphanie Christi auszusagen (in den Past ist ja in doppelter Weise von der Epiphanie die Rede – die Formel selbst kennt nur die erste, vgl. die analoge Christologie I 3 16), so weisen auch die Worte über den Tod in diese Richtung vgl. I Cor 15 26; diese Umstimmung findet sich auch schon bei Paulus s. MDibelius Geisterwelt 199 ff. 206. *φωτίζειν* weniger prägnant als I Cor 4 5, wo *σκότος* im Kontext steht; auch hier nicht im Sinne der mystischen Terminologie (s. Reitzenstein Hell. Myst. Index s. v. *φωτίζειν*); vielmehr liegt liturgische Offenbarungssprache vor (es findet sich auch rein bildlicher Gebrauch s. Epict I 4 31 *τῷ δὲ τὴν ἀλήθειαν εὑρόντι καὶ φωτίζοντι*). Die Erwähnung des Evangeliums leitet 11 zu dem „persönlichen“ Ab-

schluß der kerygmatischen Ausführung über s. zu I 1 11; er hat hier wieder die Aufgabe der Vergegenwärtigung, der Verklammerung von apostolischer Lehrgarantie und Vorbildlichkeit im Leiden (s. zu I 3–14). κῆρυξ: s. zu I 2 7. 12 Die Vorbildlichkeit wird betont, indem von Paulus ausgesagt wird, was von Timotheus zuvor gewünscht wurde: das Nichtschämen s. I 8. 14 (auch I 18), die Bewahrung der παραθήκη s. I 14 I 6 20. Der Sprachgebrauch der Past (s. auch 14), der eschatologische Termin (εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν), der Zusammenhang mit 13 (an παραθήκη wird mit ὑγιαίνοντες λόγοι angeknüpft) verlangen auch hier das Verständnis von παραθήκη als des „Glaubens“ im Sinne der Tradition vgl. 14 (wo deutlich wird, daß παραθήκη nicht die innere Ausrüstung des Missionars meint – gegen 2. Aufl.; diese ist vielmehr durch den Geistbegriff beschrieben); Paulus und die Weitergabe gehören als Bestandteil zum Heilsgeschehen hinzu vgl. den Wechsel von „meiner“ zur „guten“ Tradition und s. zu I 1 12. 13 ὑγιαίνοντες λόγοι s. Exk. zu I 1 10. ὑποτύπωσιν s. zu I 1 18 ist wohl als Objektsprädikat zu nehmen (s. Übs.); dann wäre als Objekt zu ergänzen τοὺς λόγους (οὗς παρ’ ἐμοῦ ἤκουσας). Zu ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ s. zu I 1 14; solche formelähnlichen Worte stehen oft am Satzende; darum sind sie hier nicht mit 14 zu verbinden (Hofm. BWeiß), sondern mit 13, und zwar, weil sie den Christenstand bezeichnen, mit dem Hauptverbum. 14 παραθήκη s. 12; zur Verknüpfung von Tradition und Geist MGoguel La Naissance du Christianisme 1946, 355. 15–18 Die Personalnotizen s. I 1 19 f. stehen mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhang, denn ἐπαισχύνῃ erinnert an 8. Timotheus soll sich an Onesiphorus ein gutes, an Phygelus und Hermogenes ein warnendes Beispiel nehmen und soll zu Paulus kommen s. 4 9. Dieser Zusammenhang ist für das Problem der Personalnotizen in II Tim sehr bemerkenswert s. zweiten Exk. zu 4 21. 15 ἀπεστράφησάν με πάντες kann wegen des verhältnismäßig milden Ausdrucks und wegen πάντες nicht auf Abfall vom Evangelium bezogen werden; man wird an den 4 10 f. geschilderten Vorgang denken. Der dort genannte Demas wird mit dem hier erwähnten Hermogenes in den Paulusakten p. 244 Lipsius zusammengestellt. 16. 17 Über Onesiphorus s. Acta Pauli p. 236 ff. Lipsius. Aus I 18 und aus der Erwähnung seiner Familie mit Ausschluß des Hausherrn hier und 4 19 schließt man zuweilen, daß Onesiphorus zur (angeblichen) Zeit unseres Briefes bereits verstorben war; so wird 18 für die katholische Auslegung zum Beleg für die Fürbitte für die Toten. Es ist aber nichts dergleichen angedeutet (anders Jeremias Easton Spicq). γενόμενος ἐν Ῥώμῃ kann der unbefangene Leser nur so verstehen: ‚O. kam nach Rom, suchte und fand mich dort‘. Man kann dieser Auslegung entgehen, wenn man γεν. ἐν Ῥώμῃ ‚zu Kräften gekommen‘ übersetzt; aber da vorher von einer Krankheit nichts gesagt wird, so ist diese Anspielung unwahrscheinlich, vollends in einem pseudonymen Brief. Paulus ist also in Rom vorgestellt, und zwar in seiner ersten = einzigen Gefangenschaft s. ersten Exk. zu 4 21. 18 Steht εὐρεῖν mit Anspielung auf εὑρεν in 17? Ist die Härte der Formulierung (mit dem doppelten κύριος) aus der Verschmelzung zweier formelhafter Wendungen zu erklären? vgl. dazu Jeremias, Easton. βέλτιον ist als Elativ zu fassen s. Übs. oder mit der Ergänzung ‚als ich es weiß‘ zu verstehen. Nachdem „Paulus“ sich im ersten Teil als Vorbild hingestellt hat, folgt nun III 1 ff. die eigentliche Paränese (bis 4 8), eine zusammenfassende Gestaltung dessen, was in I Tim verstreut zwischen den einzelnen statutenähn-

2 jenem Tage. Und alles, was er in Ephesus geleistet hat, das weißt du am besten.
 2 Du nun, mein Kind, sei stark in der Gnade (wie sie) in Christo Jesu (ist) und
 vertraue das, was du von mir vor vielen Zeugen vernommen hast, zuverlässigen
 3 Leuten an, die fähig sind, wieder andere zu lehren. Nimm als rechter Soldat
 4 Christi Jesu am Leiden teil. Niemand, der zu Felde zieht, gibt sich mit Erwerbs-
 5 geschäften ab; er (wünscht ja), dem Befehlshaber zu gefallen. Auch wenn sich
 einer im Ringkampf mißt, wird er nicht bekränzt, wenn er nicht nach der Regel
 6 gekämpft hat. Der Landmann, der die Arbeit getan hat, der darf auch zuerst von
 7 den Früchten genießen. Überlege dir, was ich sage — der Herr wird dir schon
 8 in allen Dingen Einsicht verleihen. Gedenke an Jesus Christus, auferweckt von
 9 den Toten, aus Davids Samen; (so wird er gepredigt) in meinem Evangelium.
 Bei dessen (Verkündigung) erdulde ich Leiden, ja Fesseln wie ein Verbrecher,
 10 aber das Wort Gottes ist nicht gebunden. Darum ertrage ich alles um der Aus-
 erwählten willen, damit auch sie zum Heil in Christo Jesu gelangen und zu
 11 ewiger Herrlichkeit. Recht hat das Wort:

„Denn wenn wir mit starben, werden wir auch mit leben
 12 wenn wir dulden, werden wir auch mit herrschen
 wenn wir verleugnen, wird er uns auch verleugnen
 13 wenn wir untreu sind, bleibt er getreu
 denn er kann sich nicht verleugnen.“

lichen Hauptabschnitten steht. Sie zeigt den Charakter eines Vermächtnisses
 vgl. dazu J. Munck in *Aux sources de la tradition chrétienne* (Festschr. Goguel)
 1950, 155 ff. und s. zu 3 1 ff. 1. 2 Den Eingang bildet eine Mahnung, die von
 grundlegender Bedeutung für das Verständnis des „Briefes“ ist. Timotheus soll
 selbst erstarken (s. Paulus I 1 12) und soll die Weitergabe der von Paulus emp-
 fangenen Überlieferung ins Werk setzen. Die Stelle ist mit I Cl 42 1–4 bedeut-
 sam für den Gedanken der apostolischen Tradition im Urchristentum (s. auch
 zu Tit 1 9), und man sieht hier wie bei den Regulativen in I deutlich, daß der
 Autor viel mehr Interesse als an dem fingierten Adressaten an den von diesem
 zu belehrenden Gemeindegliedern bzw. an der Herstellung der Traditionslinie
 bis auf die eigene Zeit hat. Die persönliche Paränese des Briefes hat also die
 Bedeutung, daß sie über Timotheus hinweg an viele Generationen christlicher
 Leser geht. Im Unterschied zu I Cl wird der Traditionsgedanke nicht durch
 die Sukzessionsidee ergänzt; die Past entfalten auch keinen allgemeinen Apostel-
 begriff; sie sind nur an Paulus orientiert. *διὰ πολλῶν μαρτύρων*: die Feierlichkeit
 der Berufung auf viele Zeugen macht es unwahrscheinlich, daß mit *ἡκουσας*
 lediglich die Missionspredigt und der Unterricht, dessen Inhalt ‚durch‘ viele
 bekräftigt wurde, gemeint sind; man wird an die Taufe, noch eher an die „Ordi-
 nation“ zu denken haben als an die Gelegenheiten, bei denen dem Timotheus
 eine *παράθήκη* überliefert worden ist; *διὰ* steht dann zur Bezeichnung der Um-
 stände. Da Timotheus die *παράθήκη* nach unserer Stelle zukünftigen Gemeinde-
 Lehrern – und nicht allen Christen – überliefern soll, handelt es sich sozusagen
 nicht um den kleinen Katechismus, sondern um den großen; also ist der Akt,
 an den hier erinnert wird, die Bestellung des Timotheus zu seinem Amt. Bei

ὁ ἥκουσας ist dann an eine formulierte Zusammenfassung der Lehre zu denken vgl. I Cor 15 3 ff. Rm 6 17 s. ASeeberg Katechism. d. Urchristenheit 1903, 143. 172. 186, ENorden Agnostos Theos 1913, 269 ff. 3–13 Der erste Teil der Paränese, der vom Gedanken an das Leiden und an Paulus als das Vorbild des Leidens durchzogen ist s. zu I 3–14 (zu στρατιώτης s. die Exk. zu Eph 6 10 und I Tim 1 18). Die erste Mahnung wird in 4–7 mit drei Bildern begründet, die zweifellos aus der Tradition stammen und deren erstes an στρατιώτης 3 als Stichwort angehängt ist. Die Anwendung dieser drei Bilder wird nicht ausgesprochen, sondern ist zu erraten s. 27. Alle drei Bilder sind auch in der Diatribe geläufig; zum στρατιώτης s. die genannten Exkurse, zum ἀθλητής Wendland 357 A., zum γεωργός s. den Epictet-Index von Schenkl. Daß dem κοπιῶν Anteil am Ertrag zusteht, sagen auch Dt 20 6 Prv 27 18. Zum Beweise dieses Gedankens führt Paulus I Cor 9 7 drei ähnliche Bilder an. An unserer Stelle handelt es sich aber nicht um die Behauptung dieses Lohngedankens, der lediglich vorausgesetzt ist; hier muß vielmehr aller Ton auf κοπιῶντα gelegt sein, das dem νομίμως ἀθλεῖν und dem Verzicht auf die „Geschäfte“ in den vorhergehenden Versen entspricht. Nur so wird der gemeinsame Sinn der drei Beispiele gewonnen: Ohne Fleiß kein Preis. Wenn unser Autor also I Cor 9 7 nachgebildet hat, so hat er dem Gedanken doch einen völlig anderen Akzent gegeben. Freilich ist dieser Akzent mehr aus dem Zusammenhang der drei Beispiele als aus dem Wortlaut der Sätze zu erschließen: das hängt vielleicht damit zusammen, daß der Autor bekannte Gleichnisse übernimmt, ohne sie ad hoc umzuformen s. zu 2 20. Zu der Unterscheidung der Tempora von ἀθλεῖν in 5 s. Raderm. Gramm.² 178. 8 Offenbar kerygmatische Formulierung s. I 9 f. I 6 13 und vgl. ASeeberg Katechism. d. Urchristenh. 173, ENorden Agnostos Theos 381. Die Vorlage ist offenbar eine zweigliedrige Formel vom selben Typ wie Rm 1 3 f. Sie kennt keine Präexistenz, sondern unterscheidet die irdische Davidsohnschaft und das Stadium der Erhöhung (Rm 1 3 f. Sohnschaft) seit der Auferweckung (nicht „Auferstehung“); die Past verarbeiten disparates christologisches Gut. Die Entwicklung der Reflexion über die Davidsohnschaft zeigen Ign Tr 9 Sm 1 1. Vgl. HLietzmann ZNW 22, 1923, 264 ff., OCullmann Die ersten christl. Glaubensbek. 1943, 50. τὸ εὐαγγέλιόν μου kommt noch Rm 2 16 25 vor; die zweite Stelle ist unpaulinisch, die erste als Glosse verdächtig s. RBultmann ThLZ 72, 1947, 201; das Bekenntnis wird sofort wieder mit der Person des Paulus verknüpft; entsprechend auch die Fortsetzung. 9 s. zu I 8. ἐν ᾧ geht auf εὐαγγέλιον, für das im folgenden ὁ λόγος τοῦ θεοῦ eintritt. μέχρι δεσμῶν vgl. Ph 2 8. Eine Art Personifikation des „Wortes“ findet sich auch II Th 3 1; vgl. RAsting Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum 1939, 187. 10 Der vorhergehende Vers ist bereits vom Kerygma zum Leidensgedanken zurückgekehrt; hier wird das Leiden des Apostels in seiner Bedeutung für die Heilsgeschichte gewertet. Man könnte dabei an die Vorstellung vom Christusleiden erinnern s. Exk. zu Col 1 24, aber davon ist nichts angedeutet; so wird der Finalsatz sich auf die Mission beziehen. Den Abschluß dieses Teils gewinnt der Verf. 11–13 durch ein in hymnischem Stil gehaltenes Zitat unbekannter Herkunft, welches die Heilsverheißung von 10 bestätigt. Zur Einleitungsformel s. Exk. zu I 1 15. Die Stelle Pol 5 2 καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγείραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἶγε πιστεύομεν braucht

- 14 Daran sollst du die Leute mahnen und sie im Angesicht Gottes beschwören, nicht durch Wortgefechte — (die) zu nichts nütze (sind) — ihre Hörer zu
 15 verderben. Sei bestrebt, dich selber vor Gott als bewährt zu erweisen, als einen
 16 Arbeiter, der sich nicht zu schämen braucht, der das Wort der Wahrheit recht darbietet. Die gottlosen Redensarten aber fliehe; denn sie werden
 17 (damit) immer tiefer in die Gottlosigkeit hineinkommen, und ihre Lehre wird um sich greifen wie ein Krebsgeschwür. Zu ihnen gehören auch Hymenäus
 18 und Philetus, die von der Wahrheit abgekommen sind; sie sagen nämlich, die Auferstehung sei schon geschehen, und zerstören (so) den Glauben mancher

nicht auf unsere Stelle, sondern kann auf die Quelle zurückgehen (zumal wenn Past und Pol im gleichen Raum entstanden sind – HvCampenhausen); Pol hat den λόγος als Herrnwort aufgefaßt. In Wirklichkeit ist er wohl von dem Pauluswort Rm 6 8 beeinflusst (das Leben ist, anders als in anderen Zitaten unserer Briefe, streng futurisch verstanden, was im Blick auf 18 von Bedeutung ist). Die ersten beiden Paare des Zitats sind formal und inhaltlich ganz übereinstimmend gebaut (mit Ausnahme des Tempuswechsels im Vordersatz), das dritte ist anderen Inhalts, enthält aber, wie die ersten, zwei einander parallele Glieder (Anlehnung an Mt 10 33 ? s. GBornkamm Pastoraltheol. 34, 1938, 108 ff.), das vierte, das mit seinem dritten Gliede das Ganze sehr eindrucksvoll abrundet, steht mit seiner Paradoxie zu allen drei vorhergehenden Paaren im Gegensatz. Der Gedanke von 13 gehört nicht in unseren Zusammenhang; auch das beweist, daß ein Zitat vorliegt. Zu ἀρνεῖσθαι vgl. AFridrichsen Coniect Neot. II 1936, 7 f., VI 1942, 96 (‘wenn wir versagen, gibt er uns die Absage’). πιστός μένει kann nicht das Verharren Gottes auf der formalen Vergeltung besagen; das widerspricht dem Sprachgebrauch. Vielmehr liegt der Gedanke an Gottes Bundestreue vor, vgl. Rm 3 2 f. Zum Nebeneinander von formaler Vergeltung und deren Aufhebung vgl. auch die Sektenschrift (XI 11 f. – Übs. nach KGKuhn ZThK 49, 1952, 211 – *Und wenn ich wanke, sind die Gnadenerweise Gottes meine Hilfe für immer; und wenn ich strauchle durch eine Sünde des Fleisches, so steht mein Recht auf der Gerechtigkeit Gottes auf ewig*). 14–26 Der zweite Teil der Paränese, der im Blick auf die Ketzer gestaltet ist (s. 3 1 ff.). Er beginnt mit einem zusammenfassenden Hinweis auf die vorhergehenden Mahnungen s. zu I 1 18–20. 14 ist schwierig wegen des Fehlens jeder verbindenden oder entgegensetzenden Partikel bei den Ausdrücken mit ἐπί. Will man ἐπ’ οὐδέν χρήσιμον nicht als Glosse streichen, so muß man es als Apposition zum vorhergehenden Infinitiv betrachten (ἐπ’ οὐδέν abhängig von χρήσιμον); wer allerdings mit AC*lat μὴ λογομάχει liest, wird ein ziemlich hartes Asyndeton annehmen müssen, da man nur ein ἐπί direkt mit λογομ. verbinden kann. Wer λογομαχεῖν liest, wird den Infinitiv mit ἐπὶ καταστροφῇ fortsetzen und ἐπὶ dabei wie Rm 8 20 auf die begleitende Bedingung beziehen. Dann paßt auch die Bedeutung ‘Verderben’ (anders Wohlenberg: ‘Unterjochung’) vgl. wie Herm mand V 2 1 VI 2 4 καταστρέφειν von der Wirkung des Jähzorns gebraucht. 15 Das beste Heilmittel gegen die Wortgefechte – der ketzerischen Prediger s. 2 23 I 1 4 6 4 Tit 3 9 – ist die gute Haltung des Timotheus selbst. ἀνεπαίσχυντος (das Wort Jos Ant XVIII 243, Adverb Agapetus De officio boni principis 57 p. 174 Groebel, Hip-

polyt Philos I p. 3 14 Wendland) im Sinne von 1 s. *ἐργάτης* ist II Cor 11 18 Ph 3 2 auf die Tätigkeit des Missionars bezogen so wie hier auf die Arbeit des Leiters von Missionsgemeinden. Das bisher nicht genügend geklärte *ὀρθοτομεῖν* scheint, da es Prv 3 s 11 s mit *ὁδοί* in übertragenem Sinn verbunden vorkommt, die Bedeutung *τέμνειν ὁδόν* ‚einen Weg anbahnen‘ vorauszusetzen s. Plato Leges VII p. 810 e *τὴν νῦν ἐκ τῶν παρόντων λόγων τετμημένην ὁδὸν τῆς νομοθεσίας πορεύεσθαι*. Aber in der Zusammensetzung mit *ὀρθο-* dürfte *τέμνειν* ebenso abgeschwächt sein wie bei der Verbindung mit *καινο-*, vgl. Lucian Phalaris II 9 *δεῖ τοίνυν μηδ' ἐν τῷ παρόντι καινοτομεῖν μηδέν* ‚nichts Neues einführen‘, Tatian Or Graec 35 2 *Τατιανὸς . . . καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα*. Also wird auch hier der Ton auf *ὀρθο-* liegen s. Übs. Zur Bildung vgl. *ὀρθοποδοῦσιν* Gal 2 14; oder schwebt eine Redensart vor? vgl. bBer 61a (mit רבנו רבנן): *die Nieren raten, das Herz prüft, die Zunge schneidet zurecht, der Mund vollendet* *לשון מחקת פה נמר*. *λόγος τῆς ἀληθείας* ist hier wie Eph 1 13 das Evangelium s. zu Col 1 s. 16 *κενοφωνία* s. zu I 6 20. Subjekt zu dem ironisch gebrauchten *προκόψουσιν* sind, wie die Fortsetzung zeigt, die *κενοφωνοῦντες*; ihr Gerede führt immer tiefer in die Gottlosigkeit hinein. 17 Das Bild von der *γάγγραινα* kommt auch bei Plutarch Adulat 24 p. 65 D vor; dort heißt es von Alexander, dessen Schmeichlerschar Verleumdungen wider seine besten Freunde austreut, *ταύταις μέντοι ταῖς οὐλαῖς, μᾶλλον δὲ γαγγραιναῖς καὶ καρκινώμασι διαβρωθεὶς Ἀλέξανδρος ἀπώλεσε καὶ Καλλισθένη κτλ.* Das Bild mag also geläufig sein und braucht darum nicht auf einen medizinischen Berater des Autors (Belser: Lukas nach 4 11) zurückgeführt zu werden. Belege aus medizinischen Schriften s. bei Wettstein. *νομὴν ἔχει* bleibt im Bilde vgl. Galen De simpl. medicam. temp. et fac. 9, XII p. 179 Kühn *τὰς δυσεντερικὰς ἐλκώσεις πρὸ τοῦ σηπεδονώδη γενέσθαι τὰ ἐλκη, καλεῖν δ' ἔθος ἐστὶν τοῖς ἰατροῖς τὰς τοιαύτας διαθέσεις νομὰς ἀπὸ τοῦ νέμεσθαι τὴν σηπεδόνα πρὸς τὰ πλησιάζοντα μόρια συνδιαφθείρουσαν αὐτὰ τῷ πρώτῳ κακωθέντι*, Plut Superst 3 p. 165 E *φλεγμοναὶ περὶ τραύματα καὶ νομαὶ σαρκὸς θηριώδεις. νομὴν ἔχειν* geht also auf die Ausbreitung der Krankheit, d. h. hier der gottlosen Lehre – vielleicht unter den Gemeinden, s. aber 3 9; darum wohl besser: die Ausbreitung von Gottlosigkeit in den Menschenseelen, also im Sinne von 3 13. Hymenäus ist wohl identisch mit dem I 1 20 genannten; hier ist er offenbar noch nicht „dem Satan übergeben“. Für die Entscheidung der Prioritätsfrage kann dieser Tatbestand in verschiedener Weise gedeutet werden s. Exk. zu I 4 14 Nr. 2. 18 Wer die Einheitlichkeit der Ketzendarstellung in den Past bestreitet s. Exk. zu I 4 3, wird versuchen, 2 14. 17 f. auf besondere Erscheinungen im Gemeindeleben zu beziehen; so denkt WMichaelis Past und Gef.briefe 117 f. (wegen der Erwähnungen von Hörern in 2 14) an Funktionäre der Gemeinde. Die Schärfe der Kritik (2 19!) spricht aber entscheidend dagegen, daß die Bekämpften noch legitime Gemeinde-Autoritäten sind. So wird man die angeführte These von der Auferstehung am besten als spiritualistische Lehre der bekämpften Gnostiker erklären, gegen die schon Paulus 1 Kor 15 sich wendet. Vgl. Justin Apol I 26 4 von Menander *ὅς καὶ τοὺς αὐτῷ ἐπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκουσιν ἔπεισε*, ebenso Irenaeus I 23 5 von demselben *resurrectionem enim per id, quod est in eum baptismus, accipere eius discipulos, et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales*. Inwieweit die Stelle Acta Pauli (Theclae) 14 p. 245 Lipsius *ὅτι ἤδη γέγονεν* (sc. ἡ ἀνάστασις) *ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις* etwas zur Erklärung unserer

- 19 Leute. Doch bestehen bleibt Gottes festes Fundament, das dieses Siegel trägt:
 „Der Herr kennt die Seinen“ und „Jeder, der des Herrn Namen nennt, lasse ab
 20 vom Unrecht!“ In einem großen Hause sind nicht nur Gefäße aus Gold und
 Silber, sondern auch solche aus Holz und Ton, manche zu ehrenvollem (Ge-
 21 brauch), andere zu schimpflichen Dingen (bestimmt). Wenn einer sein Inneres
 von diesen reinigt, dann wird er ein Gefäß sein, das zur Ehre bestimmt ist, ge-
 22 heiligt, dem Herrn nützlich, zu jedem guten Werk brauchbar. Fliehe die Be-
 gierden der Jugend, trachte aber nach Gerechtigkeit, Glaube, Liebe, Frieden,
 23 mit (allen), die den Herrn aus reinem Herzen anrufen. Die törichten und unver-
 24 ständigen Untersuchungen aber lehne ab; du weißt ja, daß sie (nur) Streit her-
 25 vorbringen; ein Knecht des Herrn aber soll nicht streiten, sondern soll freund-
 lich sein gegen alle, verständig im Lehren, gelassen, und soll die Gegner mit

Stelle beiträgt, ist zweifelhaft, da die Worte dort im Gegensatz zu der Lehre des halbgnostischen Paulus der Akten gesprochen werden, also vielleicht von der Situation beeinflusst sind, überdies im lat. Fragment von Brescia fehlen s. Exk. zu I 45 Nr. 1. Weiteres Material bei ThZahn Einleitung in das NT³I, 1906, § 37 A. 17. 19 Man darf *θεμέλιος* wohl auf den Grundstein beziehen s. zu Eph 2 20, *σφραγίς* auf die Inschrift dieses Steines, die ihn beglaubigt. Daß *θεμέλιος* noch weiter, auf Christus oder die erste Generation oder beides, auszudeuten ist, ist unwahrscheinlich; der Bilderkreis vom Hausbau (s. PhVielhauer Oikodome 1939) ist im Urchristentum so häufig gebraucht worden, daß man das Bildhafte in unserem Fall vielleicht gar nicht mehr empfand. Andernfalls wäre zu verweisen auf Herm sim IX 42, wo die zehn Steine auf dem Felsen über dem Tor das Fundament des Turmes (der *ἐκκλησία*) bilden; in sim IX 15 4 werden sie auf die *πρώτη γενεά* gedeutet. Von den beiden „Inschriften“ des „Fundaments“ ist die erste sicher von den LXX abhängig (Num 16 5), die zweite wahrscheinlich (Is 52 11 *ἀπόστητε ἀπόστητε . . . οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου*, Is 26 13 *τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν*); doch hat der Autor hier wohl nicht LXX zitiert, sondern wahrscheinlicher urchristliche Poesie, deren Sprache vom griechischen AT beeinflusst war. Darauf deutet die Form des zweiten Wortes, darauf deutet vielleicht auch das *ἔγνω* im ersten, das der Autor wohl nicht mystisch (gegen 2. Aufl.; vgl. dazu Corp Herm 10 15 *ὃ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πᾶν γινώσκει καὶ θέλει γινώσκεισθαι*), sondern im Sinne des Kirchen- und Erwählungsgedankens verstand vgl. RBultmann ThWbch I 705. Auf die Herkunft des ersten Wortes aus urchristlicher Poesie weist auch OdSal 8 15 f. *denn ich wende mein Angesicht nicht von den Meinigen, weil ich sie kenne, und ehe sie wurden, von ihnen wußte, und weil ich ihr Antlitz siegelte*; vgl. RAbrahamowski ZNW 35, 1936, 44 ff. Zur Verbindung von Bausymbolik und Erwählungsgedanken vgl. auch 1 QS VIII 4–8: *Wenn dies in Israel geschieht, so ist der Rat der Gemeinde fest gegründet in der Wahrheit als eine ewige Pflanzung, ein heiliges Haus für Israel und eine hochheilige Gemeinschaft für Aaron, Zeugen der Wahrheit für das Gericht, Auserwählte des Wohlgefallens, für das Land Sühne zu schaffen und den Frevlern ihr Tun zu vergelten. Das ist die erprobte Mauer, der wertvolle Eckstein. Ihre Fundamente erbeben nicht und sie weichen nicht von ihrem Ort* (auch hier mit Anspielung auf das AT – Is 28 16; Übersetzung des schwierigen Textes von

HWildberger); zum „Fundament“ AFridrichsen ThZ 2, 1946, 316 f. Bezog sich das „Erkennen“ ursprünglich auf die Erwählung der Kirche, so jetzt auf Auslese innerhalb derselben; das entspricht der Verschiebung des Kirchengedankens mit dem Auseinandertreten von Rechtgläubigkeit und Ketzerei. Die Scheidung Israels wiederholt sich in der Kirche (Schlatter). Klar erscheint die grundsätzliche Begründung der Paränese in der Erwählung. Auf die Frage, warum es überhaupt Abtrünnige in der Gemeinde gebe, antwortet 20 mit dem unvermittelt auftretenden Bild von den Geräten. Es ist wahrscheinlich von Rm 9 21 und Sap 15 7 beeinflusst; der einleitende Satz legt freilich eine Deutung im Sinn von I Cor 12 22 f. nahe, bei der die schwächeren Gemeindeglieder ein relatives Recht erhalten würden; aber gegen diese Deutung spricht der Kontext: es handelt sich nicht um Minderbegabte, sondern um Verführer und Verführte. Daß diese dem Zusammenhang nach notwendige Deutung in 20 nicht zum Ausdruck gebracht wird, ist charakteristisch für die Art, wie der solchen Bildern ursprünglich gegebene Akzent verschoben wird s. zu I 11. Bestätigt wird die Deutung durch 21, wo das Bild ein nicht zu verkennendes paränetisches Akumen erhält: wenn auch diese *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* im Hause vorhanden sind, so Sorge du doch dafür, daß du ein *σκεῦος εἰς τιμὴν* bleibst, indem du dich reinigst *ἀπὸ τούτων*. Bei *τούτων* hat man wohl an die Handlungen zu denken, die mit *ἀτιμία* charakterisiert werden; aber es ist bezeichnend für den traditionellen Charakter des Bildes, daß die Deutung, die man nach 219 gern hier finden würde, nicht zum Ausdruck gelangt, die Beziehung auf die Reinigung der Kirche von falschen Lehrern. 22 Die persönliche Paränese von 2 15, die durch die Ausführungen über Ketzer und Kirche unterbrochen war, wird durch eine Warnung vor Begierden fortgesetzt, die im Grunde allen jugendlichen Gemeindeleitern (s. I 4 12) gilt. Die Tugendmahnung beginnt wieder mit *δικαιοσύνη* s. zu I 6 11. 23 *ἀπαίδευτος*, bei Epictet = ‚der nicht denken gelernt hat‘, wird I Cl 39 1 wie hier in allgemeiner Bedeutung, parallel mit *ἄφρων ἀσύνετος μωρός*, gebraucht. Man beachte wieder die I 16 und I 6 20 nachgewiesene Richtung der Polemik gegen die Form der „Irrlehre“, nicht gegen ihren materialen Gehalt. Diese einheitliche Art der Ketzerbestreitung ist ein starker Beweis gegen die vereinzelnde Deutung (Michaelis s. zu 2 18), die 2 23, anders als 2 14 ff., auf Gemeindeglieder bezieht. 24 Zu *διδασκτικοί* s. zu I 32. Der „Knecht des Herrn“ erinnert an den Gottesmenschen der parallelen Stelle I 6 11 vgl. II 3 17. 25 Da es sich bei *μάχαι* und *μάχεσθαι* in den vorhergehenden Versen um Auseinandersetzung mit den „Irrlehrern“ handelt, so ist bei den „Gegnern“ an dieser Stelle – mindestens zunächst – an dieselben Leute zu denken. Das harte Nebeneinander des Optativs *δῶη* und des Konjunktivs *ἀνανήψωσιν* ist nicht ohne Beispiel: II Mace 9 24 (*ἀποβαίη καὶ προσαπέλθῃ*), PReinach 17 15 (109 v. Chr., *ἀποκατασ[τα]θῇ – τύχῳσι*). Da aber ein solcher Optativ hier ungewohnt archaisch wirken würde (anders Lc 3 15), so ist doch wohl der Konjunktiv *δῶη* oder *δῶ* (Koine 33) zu lesen s. Moulton Einleitung 82. 305 f., Blaß-Debr. § 370 3. *μετάνοια* ist die Umkehr zur ‚Wahrheit‘ im Sinne der Past s. zu I 2 3. 4; die von dem Begriff vorausgesetzte ‚Sünde‘ ist in 23 genannt; der Ausdruck *δοῦναι μετάνοιαν* stammt aus dem Judentum s. Sib IV 168 f. vgl. JThomas Le mouvement baptiste 1935, 46. 52 f. Er wird gebraucht, ohne daß deshalb die „Buße“ streng als „Gabe“ verstanden zu sein braucht s. Act 5 31 11 18 und dazu 17 30; vgl.

26 Milde zurechtweisen, ob ihnen Gott Umkehr zur Erkenntnis der Wahrheit zuteil werden lasse und sie sich aufraffen möchten aus der Schlinge des Teufels — sie, die von ihm gefangengehalten wurden im Bann seines Willens.

3 Das sollst du wissen, daß in den letzten Zeiten schwere Tage herein-
2 brechen werden. Denn die Menschen werden selbstsüchtig und habsüchtig sein,
1 prahlerisch, übermütig, Lästere, den Eltern ungehorsam, undankbar, gottlos,
4 unverträglich, unversöhnlich, Verleumder, ohne Maß und Zucht, dem Guten
5 fremd, verräterisch, verwegen, hochmütig, mehr vergnügungsselig als gottselig,
die wohl den Schein der Frömmigkeit an sich haben, ihre Kraft aber verleugnen —
6 und solche Leute sollst du fliehen. Denn zu denen gehören die Leute, die sich in
die Häuser schleichen und (mit ihren Reden) Frauenzimmer bestriicken, die von
7 Sünden gedrückt und von allerlei Begierden getrieben immerzu lernen und doch
nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen können. So wie Jannes und Jambres
8 dem Mose Widerpart leisteten, so widerstreben auch diese der Wahrheit, Leute

HConzelmann Die Mitte der Zeit 41962, 92; vgl. auch Sap 12¹⁹ mit 12¹⁰; JBehm ThWbch IV 985 ff. Da der Ausdruck geläufig ist (s. noch I Cl 7 4 Barn 16 9 Herm sim VIII 6 1 f.), ist es nicht erforderlich, zwischen Past und Pol (11 4 *quibus deo dominus poenitentiam veram*) literarische Abhängigkeit anzunehmen. Auch aus dieser Stelle läßt sich der angebliche Libertinismus der bekämpften Gnostiker nicht beweisen. 26 In ἀνανήψει ist, wie die Fortsetzung zeigt, das Bild ganz zurückgetreten; zur Verbindung mit μετάνοια vgl. Ign Sm 9 1 εὐλογόν ἐστιν λοιπὸν ἀνανήψαι καὶ . . . εἰς θεὸν μετανοεῖν. Zur Teufelsschlinge vgl. zu I 3 7. ἐξωρημένοι ist, weil es unmittelbar nach παγίς steht, sicher Erklärung zu dem Bild. Dann geht ὑπ' αὐτοῦ weder auf Gott, noch auf den δοῦλος κυρίου, sondern auf den Teufel; εἰς τὸ ἐκεῖνον θέλημα kann die Fortsetzung von ἀνάνηψαι ἐκ τῆς . . . παγίδος bilden; da aber ἐξωρημένοι dann allein stehen und das Bild von der Schlinge nicht vollständig erklären würde, so gehört es doch wohl zum Partizipialsatz; ἐκεῖνος ist dann abgeschwächt fast = αὐτός und steht hier, um eine Wiederholung von αὐτός zu vermeiden. III 1-9 Der eigentliche Ketzerabschnitt des Briefes zeigt in seiner Einleitung so große Verwandtschaft mit I 4 1 ff., daß man schon um ihretwillen und vollends wegen der Charakterisierung der Gegner in s. 9 beide Perikopen als Varianten desselben Themas betrachten wird. Anders urteilt natürlich, wer in unseren Briefen prinzipiell zwischen Ketzerbestreitung und Bekämpfung von groben Sündern scheidet (BWeiß WMichaelis s. Exk. zu I 4 5 Nr. 1); die Form der Darstellung läßt nicht zu diesem Verständnis ein. Deutlicher als an der Parallelstelle treten Motive des genus der „Abschiedsreden“ hervor vgl. JMunck Aux sources de la tradition chrétienne 1950, 155 ff. 1-5 wird die Verderbnis der Endzeit (s. dazu den Habakukkommentar vom Toten Meer II 5 ff.; vgl. KELLIGER Studien z. Hab.-Komm. vom Toten Meer 1953, 168 ff. 278 f., KGKuhn ZThK 47, 1950, 208 f.) in einer langen Lasterreihe geschildert s. Exk. zu Rm 1 31 I Tim 1 9 und Vögtle 15 ff. 232 ff.; in 1 werden die bekämpften Gegner ausdrücklich mit jenen Sündern der letzten Zeiten identifiziert. Diese Gleichsetzung braucht I Tim 4 1 nicht vorgenommen zu werden; sie ist selbstverständlich; hier erklärt sie sich aus der Stilisierung als Vermächtnis. Der Lasterkatalog will, da er traditionell

ist, als Ganzes aufgefaßt werden, im Sinne einer allgemeinen Kennzeichnung der Ketzer, nicht einer Belastung der Gegner mit den genannten einzelnen Sünden; über die Ausnahme 3 s. u. 2 ff. Man beachte die nicht regelmäßig, aber mehrfach durchgeführte Paarung der Adjektive mittels Gleichklang im Anfang oder in der Endung s. Übs., vgl. dazu Philo Sacr AC 32 (Beilage 2 zu Rm). Die Lasterreihe erinnert mehrfach an Rm 1 30 f. Vgl. zu *ἀσπονδος* und *ἀφιλάγαθος* (s. zu Tit 1 s) Bauer; zu *φίλαντος* Aristoteles Index, Berliner Ausgabe IV 818, zu *ἀνήμερος* Epict I 3 1 *οἱ δὲ λέουσιν* (scil. *ὅμοιοι γινόμεθα*) *ἄγριοι καὶ θηριώδεις καὶ ἀνήμεροι*, zu *προσιετής* I Cl 1 1 (auch mehrfach bei Epictet), zu *φιλήδονος* die Epictetsprüche Stobäus Ecl III 170 (169) Hense. 5 Hier verliert die Lasterreihe ihren traditionellen Charakter; die folgenden Worte enthalten also einen wirklichen Vorwurf gegen die Ketzer. Vgl. zu *μόρφωσις* außer Rm 2 20 Philo Plant 70 *ἐπεὶ καὶ νῦν εἰσὶ τινες τῶν ἐπιμορφαζόντων εὐσέβειαν, οἱ τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου παρασυνοφαντοῦσι φάσκοντες οὐδ' ὅσιον οὐτ' ἀσφαλὲς εἶναι λέγειν ἀνθρώπου θεὸν κλῆρον*. In 6. 7 werden nun die mit jenen Sündern gleichgesetzten Gegner ironisch geschildert. Ihre Propaganda erstreckt sich vor allem auf Frauen (*γυναϊκάρια* spöttische Verkleinerungsform vgl. Epictet), die eine schlechte Vergangenheit haben (zu *σωρεύω* s. Barn 4 s *ἐπισωρεύοντας ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν*). Wenn tadelnd bemerkt wird, daß sie immer bloß lernen, so kann man an die stoische Mahnung erinnern, nicht beim Lernen stehen zu bleiben, Musonius p. 22 f. Hense, Epict II 9 13 *διὰ τοῦτο παραγγέλλουσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν εἰτα ἀσκησιν*, besonders an den Spott Epictets I 29 35 über den Jüngling, der *καλέσαντος τοῦ καιροῦ* weint und sagt: *ἤθελον ἔτι μανθάνειν*, vor allem aber an die Abwehr lern- und fragebegieriger Frauen I Cor 14 35 I Tim 2 11. Aus dieser letzten Stelle können Emanzipationstendenzen erschlossen werden; das paßt zu dem gnostischen Spiritualismus, den wir auf jener Seite voraussetzen müssen. Gerade die mit übernatürlicher Autorität auftretende philosophisch-religiöse Propaganda des Synkretismus scheint bei Frauen Gehör gefunden zu haben s. Lucian Alexander 6, Iren I 13 s vom Gnostiker Markos *μάλιστα γὰρ περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται καὶ τούτων τὰς εὐπαρέφους καὶ περιτορφύρους καὶ πλουσιωτάτας*; schlechter Ruf hat in solchem Falle offenbar wenig ausgemacht s. Justin Apol I 26 s von Simon Magus *καὶ Ἑλένην τινά, τὴν περινοστήσασαν αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν, τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσι* s. auch Iren I 23 2. Wer Libertinismus bei den Ketzern annimmt, kann sich auf die hier erwähnten Begierden berufen; wenn aber der Verfasser seine Gegner der Unzucht zeihen wollte, so hätte er es doch wahrscheinlich deutlicher gesagt vgl. Iren I 13 s und die Geschichte von den Lügenpropheten Ahab und Zedekia Tanchuma 134 a bei Billerbeck III 659. Darf man nach den Frauenbekehrungen der apokryphen Apostelgeschichten schließen, so hätten die Gnostiker jene Sünderinnen eher zu streng asketischem Lebenswandel gebracht; man mag die Vorliebe der Gnostiker für diese Tätigkeit auf verdrängte Sexualität zurückführen (Lütgert); doch ist für die Charakteristik damit nichts gewonnen. Vgl. im übrigen den Exk. zu I 4 s. 8 Subjekt sind natürlich die *ἐνδύνοντες*, nicht die *γυναϊκάρια*. Jannes und Jambres heißen nach der jüdischen Tradition (Theodoret III p. 689 Schulze *ἐκ τῆς ἀγράφου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας*) die Zauberer, die dem Mose vor Pharao Widerpart halten Ex 7 s ff.; die Namen fehlen bei Philo Vit Mos

9 mit verirrtem Verstand und unsicher im Glauben. Aber sie werden nicht weiter vorwärtskommen; denn ihr Unverstand wird allen offenbar werden, wie es ja auch bei jenen geschah.

10 Du aber hast meiner Lehre Gefolgschaft geleistet, meiner Lebensführung, meinem Streben, dem Glauben, der Geduld, der Liebe, der Standhaftigkeit, den
11 Verfolgungen und Leiden, die mir widerfahren sind in Antiochien, Iconium und
12 Lystra; welche habe ich erduldet, und aus allen hat mich der Herr errettet!
(Ebenso) werden alle verfolgt werden, die ein frommes Leben in Christo Jesu
13 führen wollen. Schlechte Menschen aber und Gaukler werden immer tiefer sin-
14 ken — „betrogene Betrüger!“ Doch du verharre bei dem, das du gelernt hast
15 und dessen du gewiß geworden bist, und bleibe dir bewußt, von wem du es ge-
lernt hast und daß du (schon) von Kind auf die heiligen Schriften kennst, die dir
16 Weisheit verleihen können zur Rettung durch den Glauben in Christus Jesus.
Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch heilsam zur Belehrung, zur Bestra-

I 91 ff. Ein neues und vorläufig ältestes Zeugnis dieser Tradition findet sich in der „Damaskusschrift“ V 17–19 (SSchechter Documents of Jewish Sectaries Vol. I Fragments of a Zadokite Work 1910; Übs. v. WStaerk Beitr. z. Förd. christl. Theol. 27, Nr. 3, 1922, S. 24) *Vorzeiten, als aufgetreten ist Mose und Aaron in Kraft des Fürsten der Lichter, ließ Belial sich erheben den Jachne und seinen Bruder in seinen bösen Plänen, damals als Israel das erste Mal errettet wurde.* Vgl. ferner Plinius Hist nat XXX 2 11 *est et alia magices factio a Mose et Janne et Lotape ac Judaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren*, Apuleius Apologie 90 p. 100 *Helm ego ille sim Carmendas uel Damigeron uel his Moses uel Johannes uel Apollobex uel ipse Dardanus uel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est*, Numenius b. Euseb Praep Ev 9, 8 p. 411 d: τὰ δ' ἐξ ἧς Ἰωαννῆς καὶ Ἰαμβροῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἡπτονος μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελασθέντων ἐξ Αἰγύπτου vgl. Origenes Cels IV 51 (I p. 324 Koetschau) über Numenius. Der Midrasch Tanchuma ed Verona 1595 col 40 a unten, zu Ex 32 1, erzählt: *und die beiden Zauberer Ägyptens mit ihnen und ihre Namen waren Jonos und Jombros, welche getan hatten vor dem Pharao alle diese Zaubereien, wie geschrieben steht Ex 7 11* (das Zitat wird HLStrack verdankt). Nach dem Targum Ps.-Jonathan treten die genannten Zauberer Ex 1 15 7 11 und Num 22 22 (als Diener Bileams) auf. Vgl. noch Menachoth 85 a, Schemoth Rabba zu Ex 7 12 (Übs. v. Wünsche S. 79), Evangelium Nicodemi (Acta Pilati A) 5 p. 239 *Tischendorf καὶ ἦσαν ἐκεῖ ἄνδρες θεράποντες Φαραὼ Ἰωαννῆς καὶ Ἰαμβροῆς, καὶ ἐποίησαν καὶ αὐτοὶ σημεῖα οὐκ ὀλίγα ἃ ἐποίει Μωυσῆς, καὶ εἶχον αὐτοὺς οἱ Αἰγύπτιοι ὡς θεοῦ, τὸν Ἰωαννῆν καὶ τὸν Ἰαμβροῆν· καὶ ἐπειδὴ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησαν οὐκ ἦσαν ἐκ θεοῦ ἀπώλοντο καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ πιστεύοντες αὐτοῖς*, Martyr Petri et Pauli 34 p. 148 *Lipsius καὶ ὥσπερ οἱ Αἰγύπτιοι Ἰωαννῆς καὶ Ἰαμβροῆς ἐπλάησαν τὸν Φαραὼ καὶ τὸ στρατόπεδον αὐτοῦ ἕως τοῦ καταποντισθῆναι ἐν τῇ θαλάσσῃ, οὕτως κτλ.* Weitere ausführliche rabbinische Zitate bei Billerbeck III 661 ff., christliche Literatur und die Belege für das Buch von Jannes und Jambres bei Schürer III⁴ 404, vgl. weiter HODEBERG ThWbch III 192 f. AOEPKE ThWbch III 990 f.; zum Vorkommen in heidnischer Literatur JBIDEZ et FCUMONT Les Mages hellénisés 1938, 11 ff. Typologie der Wüstengeneration liegt nicht vor; der Verweis hat par-

änetischen Sinn. 9 rundet ab durch tröstlichen Ausblick. 3, 10–4, 8 Die abschließende Paränese an Timotheus betont noch einmal die Hauptgedanken des ganzen Schriftstücks: das Leiden des Paulus (s. zu 1 3–14) in 3 10 f. 4 6–8, die Ketzerbekämpfung in 3 13 4 3.4 und die Tradition (s. zu 1 3–14 2 1.2) in 3 14–17. 10 *ἀγωγή* Lebensführung s. Dittenberger Or I 223 15 *φαίνεσθε γὰρ καθόλου ἀγωγῇ ταύτῃ χρῆσθαι* 474 9 485 3 PTeht I 24 57 PPar 61 12 63 col 9 38 MAnt I 6 I Cl 47 6. 11 vgl. Act 13 50 14 2. 19; es werden die Verfolgungen in der Heimat des Timotheus aufgezählt: in einem echten Paulusbrief würde es befremden – ohne daß damit die Echtheit zu widerlegen wäre –, daß hier die gemeinsamen trüben Erfahrungen des Paulus und Timotheus (Act 16. 17) fehlen. In 12 wird die Leidenserfahrung des Apostels in thetischer Form auf alle Christen angewendet; so bringt der Vers die Absicht dieser biographischen Anspielungen zum Ausdruck. 13 „Betrogene Betrüger“ hat PWendland Rhein Mus 49, 1894, 309 f. als geflügeltes Wort nachgewiesen vgl. vor allem Dio Chrys 4 33 I p. 61 f. vArnim *ἐὰν δὲ ἀγνοοῦντι καὶ ἀλαζόνι <σοφιστῇ>* (scil. *περιπέτῃ*) *κατατρέφει περιάγων αὐτὸν . . . , οὐδὲν αὐτὸς εἰδὼς ἀλλὰ εἰκάζων, καὶ πολὺν πρότερον αὐτὸς ὑπὸ τοιούτων ἀλαζόνων πεπλανημένος*; 48 10 II p. 91 vArnim *καὶ νῦν ἀπατῶμενοι μᾶλλον ἢ τότε ἐξαπατῶντες*; Philo Migr Abr 83 *ἀπατᾶν δοκοῦντες ἀπατῶνται* (von den *ἐπαυδοί* καὶ *φαρμακεύονται ἀντισοφιστεύοντες τῷ θεῷ λόγῳ!*); Porphyrius Vit Plot 16 *ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἡπατημένοι*; Augustin Conf 7 2 *deceptos illos et deceptores* (braucht nicht von unserer Stelle abhängig zu sein). Handelt es sich aber um einen geläufigen doppelgliedrigen Terminus, dann bezeichnen die beiden Ausdrücke in unserem Vers, *πλανῶντες* und *πλανώμενοι*, nicht je eine Menschenklasse; das geflügelte Wort bezieht sich vielmehr auf die „Goeten“, die eben selbst (vom Teufel s. 2 26 oder anderen „Goeten“) verführt sind. 14 Der Traditionsgedanke wird zunächst mit *παρὰ τίνων* betont; hier ist außer vielleicht an die Mutter und Großmutter des Timotheus s. 1 5 an seine Lehrer, vor allem also an Paulus zu denken vgl. die Selbstbeurteilung Mark Aurels I 1 ff., in der er seine Eigenschaften auf Vorfahren und Lehrer zurückführt. Der Traditions-gedanke wird aber auch durch 15 mit *ἀπὸ βρέφους* betont. Freilich darf man den Nebensatz *ὅτι οἶδας* nicht als Parallele zu *εἰδὼς*, also abhängig vom Hauptsatz, fassen, sondern muß ihn *εἰδὼς* unterordnen: ‚denke erstens daran, von wem, und zweitens, wie früh du es gelernt hast.‘ *ἱερὰ γράμματα* ist der Name für die Heilige Schrift des Alten Testaments im griechisch redenden Judentum s. Philo Vit Mos II 292 *τοιαύτη δὲ καὶ ἡ τελευταία τοῦ βασιλέως καὶ νομοθέτου καὶ ἀρχιερέως καὶ προφήτου Μωυσέως διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μνημονεύεται*, Jos Ant X 210 *σπουδασάτω τὸ βιβλίον ἀναγῶναι τὸ Δαυὶδ τοῦ ἐυρήσει δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν*. Vgl. ferner Dittenberger Or I 56 38 *τῇ ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἰσως, ἢ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι*. Mit dem technischen Charakter des Ausdrucks ist wohl das Fehlen des Artikels zu erklären, das in AC*Koine korrigiert ist, vgl. Philo Post Cain 158 *λέγεται γὰρ ἐν ἱεραῖς βίβλοις* Rer Div Her 106 *ἐν ἱεραις γραφαῖς*. Zu *ἱερός*, das in dieser Bedeutung im NT nur hier steht, s. EWilliger Hagios 1922, 96. 16 *πᾶσα γραφή* entweder ‚jede Schriftstelle‘ – dann ist *γραφὴ* wie Act 8 35 gebraucht – oder ‚jede Schrift‘ – dann vertritt *γραφὴ* den Sing. von *γράμματα*. Eines determinierenden Attributes wie *θεόπνευστος* bedarf das solenne Wort *γραφὴ* nicht unbedingt; allein da das Acumen der Stelle zweifellos nicht in der Inspiration, sondern im

- 17 fung, zur Besserung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mann
 4 Gottes tauglich sei, bereit zu jedem guten Werk. Ich beschwöre dich vor Gott
 und Christus Jesus, der da richten wird (die) Lebendigen und (die) Toten, und
 2 bei seiner Wiederkunft und seinem Reich: predige das Wort, sei zur Stelle, ge-
 rufen und ungerufen, weise zurecht, bedrohe, ermahne mit viel Geduld und aller
 3 Art Belehrung. Denn es wird die Zeit kommen, da sie sich die rechte Lehre
 nicht gefallen lassen und sich nach ihrem eigenen Geschmack Lehrer zusammen-
 4 suchen werden, (nach deren Weisheit) sie die Ohren jucken; dann werden sie
 5 ihr Ohr von der Wahrheit weg zu den Fabeln wenden. Du aber sei in allem be-
 6 sonnen, halte aus im Leiden, treibe das Evangelistenwerk, erfülle deinen Dienst!
 Ich (freilich) bin ja schon dabei, geopfert zu werden, und die Zeit meines Ab-
 7 scheidens ist herangekommen. Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe
 8 den Lauf vollendet, ich habe Treue gehalten. Nun wartet meiner der Kranz der
 Gerechtigkeit, den der Herr, der gerechte Richter, mir an jenem Tage verleihen
 wird, und nicht nur mir, sondern allen, die seiner Wiederkunft anhangen.
9. 10 Beeile dich, daß du bald zu mir kommst. Denn Demas hat mich aus Liebe
 zu dieser Welt verlassen und ist nach Thessalonich gegangen, Crescens nach
 11 Galatien, Titus nach Dalmatien; nur Lukas ist bei mir (geblieben). Hole den

Nutzen der inspirierten Schrift liegt, da die Frage beantwortet werden soll, inwiefern ‚heilige Schriften‘ ‚weise machen‘ können, so ist *θεόπνευστος* wohl als Attribut zu fassen (so auch Theod.v.Mops.Ambst). Zu *θεόπνευστος* vgl. Pseud-Phoc 121 *τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος*, Plutarch Mor p. 904 F (Var. *θεοπέμπτους*), Sib V 308. 406 Geffcken. Zur Inspirationslehre im Judentum vgl. Jos Ap I 37 ff. und vor allem die Schilderung des *προφήτης θεοφόρητος* Philo Spec Leg I 65 IV 49 Rer Div Her 263 ff.; dort wird der Gedanke von der Ausschaltung der menschlichen Geistestätigkeit zugunsten der Alleinherrschaft des göttlichen Geistes im Propheten im Anschluß an Plato (Ion 534 b) verkündet. Im Christentum vgl. II Petr 1 21 Justin Apol I 36, Athenagoras Suppl 9, Theophilus Ad Autol II 9. Zum Folgenden vgl. Epict III 21 15 von den eleusinischen Mysterien *οὕτως ὠφέλιμα γίνεται τὰ μυστήρια, οὕτως εἰς φαντασίαν ἐρχόμεθα, ὅτι ἐπὶ παιδείᾳ καὶ ἐπανορθώσει τοῦ βίου κατεστάθη πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν παλαιῶν*. 17 *ἄνθρωπος θεοῦ* s. zu I 6 11; *ἔργον ἀγαθόν* s. zu I 2 10. Das durch die Tradition vermittelte Verständnis der Schrift (d. h. des AT) macht den Gemeindeleiter tüchtig zum Kampf gegen die Irrlehre. IV 1 Die Wiederaufnahme der Paränese nach dem lehrhaften Abschnitt 3 15–17 geschieht durch eine feierliche Beschwörung. Sie ist wie I 5 21 als formelhaft anzusehen, und hat in noch höherem Grade kerygmatische Art s. zu I 1 17 6 13 u. HLietzmann ZNW 22, 1923, 269. Vgl. Petrusakten (Actus Vercellenses) p. 46 1 ff. Lipsius *lucabant* (lies *urgebant*?) *autem fratres Paulum per adventum domini nostri Jesu Christi* etc., den zweiten Art. des Apostolicums vgl. EvDobschütz Das Apostolicum 1932, 32. Über *ἐπιφάνεια* s. den zweiten Exk. zu II 1 10; zum Reich Christi vgl. RBultmann NT-Theol. 81. 2 *ἐπίστηθι* kann, da es erst durch das Wortspiel *ἐνκαιρως ἀκαιρως* seinen Ton erhält, in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen werden. Zum Paränesenstil (Asyndeta) vgl. I Petr 5 10, Plut Lib Educ 16 p. 12 C

s. Almquist 127. 3 ὑγιαίνουσα διδασκαλία s. Exk. zu I 1 10. ἀκοή, Ohr' s. Act 17 20, zu Hebr 5 11 und Passow-Crönert s. v. ἀκοή vgl. Cl Al Strom I, c. III 22 s p. 15 Stählin κηθόντες καὶ γαργαλίζοντες οὐκ ἀνδρικῶς, ἐμοὶ δοκεῖν, τὰς ἀκοὰς τῶν κηθόντων γλιχομένων. Auch hier sieht man, wie in I 4 1 ff., daß die geweisssagte Zukunft eigentlich schon Gegenwart ist; denn die hier genannten künftigen Feinde sind keine anderen als die ketzerischen Gegner der Past s. μῦθοι und den Gegensatz zur ὑγιαίνουσα διδασκαλία (s. Exk. zu I 1 10 und zu I 4 5 Nr. 1 c). 4 ἐκτρέπεσθαι s. zu I 1 6. 5 νήφειν s. zu I Th 5 6 und vgl. noch Corp Herm 7 1 στήτε νήφαντες. Die Verse 6–8 bilden den feierlichen Schluß der Paränese. 6 erinnert mit σπένδομαι und ἀνάλυσις stark an Ph 2 17 1 23 s. z. St.; ἀνάλυσις zur Bezeichnung des Lebensendes I Cl 44 s Philo Flacc 187 τὴν ἐκ τοῦ βίου τελευταίαν ἀνάλυσιν. Auf diesen vom Bewußtsein der Todesnähe getragenen Vers folgt in 7 ein triumphierender Ruf: ein Rückblick auf das Leben des Apostels; drei parallele Sätze, von denen zwei die aus I Cor 9 24 ff. bekannten, vom Stadion hergenommenen Bilder verwenden s. auch 2 s I 6 11 und vgl. Inscr. Brit. Mus. III 604 7 f. ἡγωνίσαστο ἀγῶνας τρεῖς, ἐστέφθη δὴν. πίστιν τηρεῖν ist 'feste' Wendung für 'Treue halten' s. Polybius VI 56 13 X 37 9; Jos Bell VI 345 in der Rede des Titus δεξιὰς αὐτομόλοις ἔδωκα, καταφρονοῦσι πίστει ἐτήρησα, Inscr. Brit. Mus. III 587 b 5 f. τὴν πίστιν ἐτήρησα Dittenberger Or I 339 46 f. τοὺς τὴν πίστιν εὐσεβῶς τε καὶ δικαίως τηρήσοντες. Zu τὸν δρόμον τετέλεκα vgl. Vergil Aen IV 653 (Dido:) *vixi et quem dederat cursum Fortuna peregi* (Hinweis von GBornkamm). 8 ἀπόκειται κτλ. ist eine fast technisch gewordene Wendung in aner kennenden Erlassen orientalischer Könige; sie hängt ursprünglich wohl damit zusammen, daß die Namen der Geehrten in die Staatsannalen eingetragen wurden (FPfister ZNW 15, 1914, 94 ff.), vgl. aus der Inschrift des Antiochus I. von Commagene Dittenberger Or I 383 189 ff. οἷς ἀποκείσεται παρὰ θεῶν καὶ ἡρώων χάρις εὐσεβείας. Syll I 22 15 ff. [δ]ιὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐμ βασιλείῳς οἴκῳ, Demophilus Similitud. Nr. 22 p. 6 Orelli τοῖς μὲν σταδιοδρομοῦσιν ἐπὶ τῷ τέρματι τὸ βραβεῖον τῆς νίκης, τοῖς δὲ φιλοποιήσασιν ἐπὶ τῷ γήρῳ τὸ πρωτεῖον τῆς φρονήσεως ἀπόκειται, PPar 63 col 9 47 ἀπόκειται γὰρ παρὰ θ[εοῦ] μῆνης τοῖς μὴ κατὰ τὸ βέλτιστον [προαι]ρο- ρουμένοις ζῆν, Thukydides I 129, Achilles Tatius III 22 p. 107 Hercher. Es klingt die Martyriumsterminologie an, die in den Martyrien erstmals mit dem Mart Pol auftritt vgl. 17 1 19 2 und die Tugenden des Märtyrers in hellenistischer Weise verherrlicht (wie IV Macc). Zum Kranz vgl. LDeubner ARW 30, 1933, 70 ff., KBaus Der Kranz in Antike und Christentum 1940. ἐπιφάνεια wird nach dem Tenor der Stelle s. auch 4 1 am besten auf die Parusie bezogen. In klassischen Formulierungen wird hier der Erfolg des apostolischen Lebens beschrieben. Modernes Empfinden sträubt sich, solche Worte dem Paulus abzusprechen; die „Fragmentenhypothese“ findet in diesen Worten eine Stütze. Aber man darf, ohne damit die Echtheitsfrage zu entscheiden, immerhin fragen, ob Paulus selbst in solcher Lage nur von seinem Erfolg, nicht auch von seiner Schwachheit gesprochen, ob er nur sein und nicht vielmehr Gottes Tun gepriesen hätte. 9–21 Personalnachrichten und Grüße. 10. 11 Die Schilderung des fast von allen verlassenen Paulus gibt eine Ergänzung zu 1 15. Das Bild ist stilisiert (vgl. den Widerspruch zu 21, der nicht durch literarkritische Operation zu beseitigen ist) vgl. Mc 13 13 Lc 21 16; das typische Korrelat zur Verlassenheit ist dann der Beistand des Herrn vgl. schon 3 11; typisch auch das Nebeneinander von Straf-

12 Markus und bring ihn mit; denn ich kann ihn gut zum Dienste brauchen. Den
 13 Tychicus habe ich nach Ephesus geschickt. Wenn du kommst, bring den Mantel
 mit, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, auch die Bücher, zumal die
 14 Pergamente. Alexander der Schmied hat mir viel Böses angetan — der Herr
 15 wird ihm vergelten nach seinen Taten! — nimm auch du dich vor ihm in acht,
 denn er hat sich zu unseren Worten sehr feindlich verhalten. Bei meiner ersten
 16 Verantwortung hat mir niemand zur Seite gestanden, sondern alle hatten sie
 17 mich verlassen — mag's ihnen nicht angerechnet werden! —, aber der Herr
 stand mir bei und gab mir Kraft — damit durch mich die Predigt weit und breit
 verkündet würde und alle Heiden sie hören könnten — und so ward ich aus dem

wort und Fürbitte. Von den folgenden Namen erinnern Demas, Lukas, Markus an die Grußlisten in Col und Phm; nur daß Demas dort – noch? – anwesend gedacht ist, Markus hier – schon wieder? – abwesend. In den Paulusakten p. 244 Lipsius gehört Demas mit Hermogenes zu den Feinden des Paulus (Abhängigkeit von unserer Stelle oder von der ihr zugrunde liegenden Überlieferung?). Über die Personalnotizen im allgemeinen s. die Exkurse zu 4 21, zum „Seitenhieb gegen Thessalonich“ WBauer Rechtgläubigkeit und Ketzerei ²1964, 78f. Des Crescens Sendung hat man mindestens später als nach Gallien gerichtet aufgefaßt s. die Lesart SC Eus Epiph Γαλλίαν und wohl auch Paulusakten p. 104 Lipsius, wo neben dem aus Dalmatien kommenden Titus (s. dazu Exk. zu Tit 3 14 Nr. 3) auch der aus Gallien (Lat. aber *Galilaea*) kommende Lukas (statt Crescens s. ThZahn Gesch. d. Ntl. Kanons II 888) erwähnt wird. Auch die besser bezeugte Lesart Γαλατίαν kann man so verstehen, wenn der Kontext es nahe legt, so im Monumentum Ancyranum (Kl. Texte 29/30) VI 20 ἐξ Ἰσπανίας καὶ Γαλατίας XIII 20 XIV 4f. XVI 1f. ἐξ Ἰσπανίας καὶ Γαλατίας καὶ παρὰ Δαλματῶν. Weitere Beispiele bei ThZahn Einl. I³ 1906, § 33 A 8. An unserer Stelle ist also die Übersetzung von der Beurteilung der Situation abhängig s. Exk. zu 4 21. Wenn Cäsarea der fingierte Abfassungsort ist, so wird man an Galatien denken, wenn Rom, an Gallien (s. Theodoret III p. 694 Schulze). Δαλματία ist das südliche Illyricum s. Mommsen Röm. Gesch. V 19f. CIL III 1, p. 271. 279 ff. und über die Ausdehnung des Begriffs Illyricum WWeber Untersuchungen z. Gesch. d. Kaisers Hadrianus 1907, 55. Es ist für die Entstehung unserer Notiz vielleicht wesentlich, daß hier dasselbe Gebiet gemeint sein kann, welches Paulus Rm 15 19 erwähnt s. den zweiten Exk. zu 4 21 Nr. 2. Aus der Nennung von Ephesus in 12 ist ebenso wenig wie 1 18 zu schließen, daß Timotheus zur Zeit nicht in Ephesus sein soll: Paulus nennt in dem von Ephesus geschriebenen I Cor die Stadt auch mit Namen 15 32 16 8. Vgl. aber zu 4 19. 13 φελόνης ist durch Umstellung aus φαινόλης (*paenula*?) entstanden s. Winer-Schmiedel Gramm. § 5 18, Moulton-Howard Grammar of NT Greek p. 70. 106. 155. φαινόλης und φαινόλιον ‚Mantel‘ s. POxy III 531 14 IV 736 4 VI 936 18 f. XII 1584 7. 18 XIV 1737 9. 15 PGießen I 10 21 79 col IV 2 f. PHamb 10 19. Aber wir kennen das Wort und sein Diminutivum jetzt auch in der an unserer Stelle bezeugten Form aus den Papyri BGU III 816 28 f. καὶ τὴν τιμὴν [ν τ]ῶν φαί[λο]νίων οὐκ ἔδωκε, POxy VI 933 29 f. ἐάν σοι ἀβαρὲς ᾗ [πένθον] παρὰ Ἀντιόου εἰ ἡγόρασεν τῷ παιδίῳ σου τὸ φαίλονιον, εἰ δ' ἐμὴ ἀγό[ρα]σον, PGießen I 12 2 ff. ἔπεμψάς μοι ὑγιῶς τὸν στήμονα καὶ τὴν κρόκην

(Kette und Einschlag) τῶν φαλιονίων; die Geläufigkeit des Wortes in dieser Form bezeugt auch deren Vorkommen auf Rechnungen und Listen PFay 347 φαλονῶν, PGen 80 14 φ[ε]λόνιον. Als $\varphi\lambda\eta\eta$ kommt das Wort im Talmud vor s. Billerbeck III 666. Angesichts dieser Belege wird man von der Deutung des Wortes auf die διφθέρα, das Lederfutteral für Papyrusrollen (Chrys. XI p. 721 Montf. *τινὲς δὲ φασὶ τὸ γλωσσόκομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο*) absehen dürfen. Hängt die Notiz von dem in Troas zurückgelassenen Mantel etwa mit dem Act 20 13 erwähnten Fußmarsch des Paulus von Troas nach Assos zusammen? Bei den μεμβράναι (lat. Lehnwort) haben wir vielleicht an Rollen (mit dem griechischen AT?) zu denken vgl. Theodoret III p. 695 Schulze μεμβράνας τὰ εἰλητὰ κέκληκεν· οὕτω γὰρ Ῥωμαῖοι καλοῦσι τὰ δέρματα. ἐν εἰλητοῖς δὲ εἶχον πάλαι τὰς θείας γραφάς, οὕτω δὲ καὶ μέχρι τοῦ παρόντος ἔχουσιν οἱ Ἰουδαῖοι. Unter den „Büchern“ versteht der Verf. diese μεμβράναι und anderes, also wohl auch Papyrusbücher. Der gewöhnliche Schreibstoff (auch der Autoren des NT) ist damals noch Papyrus. Über das Verhältnis von Rolle und Kodex s. KPreisendanz Hdbch. d. Bibl.wissenschaft I, 1950, 163 ff.; JJeremias ThLZ 75, 1950, 55 ff. 14 Ἀλέξανδρος wird gewöhnlich mit dem I 1 20 genannten identifiziert; dann wäre der Betreffende hier offenbar noch nicht „dem Satan übergeben“. Über das Verhältnis der beiden Briefe überhaupt s. Exk. zu I 4 14 Nr. 2. Ob der Verf. von einem abgefallenen Christen dieses Namens Kunde gehabt oder ob er auf Act 19 33 f. anspielen will, ist nicht sicher auszumachen vgl. aber die Exkurse zu 4 21. Ist ἀποδώσει κτλ. etwa jüdische Verwünschungsformel, gebildet nach Ps 61 13 Prv 24 12? Vgl. den Wunsch in 16, wo schon der Optativ auf formelhafte Rede deutet s. Raderm. Gramm.² 164 f. 16–18 Die traditionelle Auffassung der Stelle (schon Euseb Hist Eccl II 22 2. 3 Theodoret III p. 695 f. Schulze) läßt Paulus hier aus der zweiten römischen Gefangenschaft auf die erste und die erfolgte Befreiung zurückblicken; der „Löwe“ ist dann Nero. Aber bei dieser Annahme wäre der Apostel ja zwischen den beiden Gefangenschaften wieder im Osten gewesen s. 4 13. 20, und so hätte Timotheus doch wohl von der Befreiung wissen müssen. Auch hat man beim Lesen der Verse den Eindruck, daß Paulus noch in derselben Haft sei, in der die „erste Verantwortung“ stattfand; er erzählt ja sein Schicksal, um Timotheus aufzufordern, baldigst – vielleicht noch vor einer zu erwartenden zweiten Vernehmung – zu ihm zu kommen. Es liegt darum näher, ἀπολογία auf ein solches Verhör zu beziehen, mindestens wenn man die Abfassung in Rom während der (ersten oder zweiten? die Briefe selbst kennen nur eine!) Gefangenschaft ansetzt. Der Löwe ist dann die kaiserliche Macht s. Jos Ant XVIII 228 τέθνηκεν ὁ λέων vom Tod des Tiberius. Wer aber in diesem Brief oder Briefteil eine Cäsareasituation zu erkennen glaubt, wird an das Verhör Act 23 1 ff. und zumal an die Erscheinung des Herrn Act 23 11 erinnern; auf die dort ausgesprochene Verheißung καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυροῦσαι bezieht sich dann der Finalsatz in 17. Die Schilderung der Verlassenheit des Paulus zeigt in diesem Fall, wie sich der Verf. die Haltung der Urgemeinde zu Paulus vorstellt. λέων ist dann wohl bildlich zu nehmen – man braucht nicht erst an das AT (Ps 21 22 σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος) zu erinnern s. den Vergleich der Soldaten mit den Leoparden Ign Rm 5 1. Zur Situation vgl. im übrigen den Exk. zu 4 21. Das Leidensethos des Ganzen s. zu 1 3–14 kommt hier noch einmal zur Geltung in der eindrucksvollen Verbindung von Nachricht,

- 18 Rachen des Löwen gerettet. So wird mich der Herr (auch fernerhin) vor allem bösen Tun erretten und mich sicher geleiten in sein himmlisches Reich. Ihm sei
 19. 20 Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen. Grüße Prisca, Aquila und die Familie des Onesiphorus. Erastus ist in Korinth geblieben. Trophimus habe ich in Milet
 21 krank zurücklassen (müssen). Spute dich und komme (noch) vor dem Winter. Eubulos, Pudens, Linus, Claudia und die Brüder alle lassen dich grüßen.

Gebetswunsch und Dank sowie 18 in dem sieghaften Ausblick. 19–21 folgen Grüße. Die Familie des Onesiphorus wird von manchen nach 1 18 in Ephesus gedacht; nach den Paulusakten p. 236 Lipsius ist Onesiphorus in Iconium zu Haus; es heißt dort von ihm ἐξῆλθεν σὺν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ Συμμίᾳ καὶ Ζήνωνι καὶ τῇ γυναίκί αὐτοῦ Λέκτρα εἰς συνάντησιν Παύλου. Aus dieser Quelle wohl haben die Handschriften 181. 460 die drei Namen in den Text eingefügt, aber mechanisch nach Ἀκύλας, so daß Λέκτραν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ sich auf Ἀ. zu beziehen scheint. Aquila und seine Gattin wären nach Rm 16 3 – wenn das Kap. zu Rm gehört – in Rom anwesend; der Verf. könnte aber von einer erneuten Reise nach Kleinasien gewußt oder – was wahrscheinlicher – nach Act 18 19. 26 das Ehepaar in Ephesus vorausgesetzt haben. Erastus ist nach Act 19 22 mit Timotheus von Paulus nach Mazedonien vorausgeschickt worden; es ist fraglich, ob er mit dem Stadtrendanten von Korinth Rm 16 23 identisch ist. Trophimus gehört mit Tychicus laut Act 20 4 zu der Kollektengesandtschaft; Act 21 29 soll er mit Paulus in Jerusalem sein; den Widerspruch zwischen dieser Angabe und unserer Stelle hat KERbes ZNW 10, 1909, 207 ff. zuungunsten von Act zu entscheiden versucht. Andere Erklärungen des Widerspruchs: man solle ἀπέλιπον als 3. Person fassen – aber das ist nach dem Kontext unmöglich –, oder man solle Μιλήτω in Μελέτη ändern, den Vorgang sich also während der Romreise abspielen lassen – dann würde Trophimus Act 27 1 fehlen. Weiteres in den beiden folgenden Exkursen. Über alte und moderne Legenden, die an die 4 21 genannten Namen anknüpfen, s. ThZahn Einleitung I³ 1906 § 33 A. 2. Daß Martial eine Claudia und einen Pudens nennt, kann bei der Häufigkeit der Namen außer Betracht bleiben; daß, wie Irenäus III 3 s angibt, unser Linus der „Bischof“ von Rom ist, wäre nur dann wahrscheinlich, wenn dieser aus der griechischen Mythologie bekannte Name als Personennamen wirklich so selten vorkäme, wie man gewöhnlich glaubt. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß Martial eine seiner fingierten Privatpersonen (s. dazu die Ausg. v. Friedländer II 373 ff.) Linus nennt Martial I 75 1 II 38 1 54 1 IV 66 1 VII 10 1 95 4 XI 25 2 XII 49 1; dagegen spricht auch das doch mehr oder minder zufällige und darum in seiner Beweiskraft stark einzuschätzende Zeugnis der Inschriften: CIG IV 8518 p. 261 53 IG XIV 2276 s. ff. CIL V 2119. 2528. 3699 (über eine sehr zweifelhafte Linusinschrift s. KERbes ZKG 7, 1883, 20). Daß die Namen z. T. lateinisch sind, beweist nichts für römische Abfassung; man vgl. die Indizes der betr. Inschriftensammlungen oder auch nur Rm 16 21 ff. und denke an das römische Militär (s. dazu CWessely Wiener Studien 24, 1902, 99 ff.): es gibt wirklich sehr viele Möglichkeiten, Träger römischer Namen im Orient zu denken!

DIE SITUATION DES II TIM. Gestützt auf 1 17, mit weniger Sicherheit auf 4 18 f. s. z. St. und mit noch weniger Gewißheit auf 4 8 ff. (todesbereite Stimmung) hat man in alter und neuer Zeit Rom als Abfassungsort des II Tim genannt. Meist denkt man dabei

– zumal wer Echtheit des Briefes annimmt – an eine zweite römische Gefangenschaft, in die Paulus nach abermaligem Aufenthalt im Osten und nach erneutem Besuch griechischer und kleinasiatischer Missionsstationen s. II Tim 4 9 ff. geraten sei (so WMichaelis Past und Gef.briefe 153 ff.; dort 140 ff. Übersicht und Kritik der Datierungen von Davies, Duncan, Harrison, Hartke und Lisco; vgl. auch Spicq S. LXXVff. und 398 ff.). Allein die Hypothese von der zweiten Gefangenschaft und der vorhergehenden spanischen Reise ist doch nur dann auf Grund von I Cl 5 7 (und Canon Muratori 38 f.) haltbar, wenn man den Apostel mit der Act 27 f. berichteten Romreise den Augen des Orients entschwinden läßt: Act 20 25 und die spärliche Bezeugung der spanischen Reise beweisen doch wohl, daß der Apostel nicht wieder nach dem Orient zurückgekehrt ist. Wenn also die eine Hypothese, II Tim sei in Rom geschrieben, auf die andere von der zweiten Gefangenschaft aufgebaut wird, gerät diese in Gefahr, von jener erdrückt zu werden; man verliert eine vorstellbare Situation für I Tim Tit – endlich wissen die Past selbst nur von einer Gefangenschaft. – Daß der Brief (unter Voraussetzung der Echtheit) in die „erste“ römische Gefangenschaft gehöre, wird durch 4 13. 17 zwar nicht ausgeschlossen, aber unwahrscheinlich gemacht: bei *πάντα τὰ ἔδωκεν*, deren Missionierung der günstige Ausgang der ersten Vernehmung ermöglichen soll, müßte an den spanischen Reiseplan gedacht werden; daß *φελόνης* und *βυβλία* so lange Zeit – etwa drei Jahre – bei Karpos gelagert haben sollten, befremdet schon eher; geradezu unmöglich gemacht wird die fragliche Hypothese aber durch 4 20: Trophimus sollte zu der Zeit, von der Act 20 berichtet, von Paulus in Milet abgesetzt sein, sollte Jahre nachher noch krank dort liegen; der in Ephesus oder sonstwo in der Nähe befindliche Timotheus sollte noch nichts davon wissen und es erst jetzt durch den in Rom befindlichen Paulus (!) erfahren? – Dagegen scheinen alle Personalialia in 4 10 ff. für Cäsarea als Abfassungsort zu sprechen (dabei scheint Ephesus der Ort des Adressaten zu sein). Man vergleiche die Ortsnamen: die Apostelgehilfen sind nach Dalmatien, Thessalonich, Ephesus und Galatien (wie 4 10 dann natürlich zu erklären ist) gereist, der Adressat ist in Kleinasien, Paulus hat in Korinth, Troas und Milet Station gemacht – das stimmt zu der Act 20 f. bezeugten Reiseroute; nach dem Bericht der Act liegt dann der Aufenthalt in Milet nicht lange zurück. Die Notiz über den Mantel 4 13 läßt sich mit der Nachricht von dem Fußmarsch nach Assos Act 20 13 in Verbindung bringen; ferner ergibt sich eine gute Beziehung zwischen Act 23 1–10. 11 und II Tim 4 13 f. Gegen Cäsarea spricht nicht die Namensaufzählung 4 21 s. dort, vielleicht aber die aus Act 20 4 zu erschießende Teilnahme des Timotheus an der Jerusalemreise des Paulus, die Nachrichten wie II 4 20 überflüssig machen würde. Erst recht aber scheint die Erwähnung Roms in II 1 17 einer solchen Datierung zu widersprechen. Will man nicht zu unwahrscheinlichen Vermutungen seine Zuflucht nehmen s. z. St., so bleibt für den Vertreter der Echtheit noch die Flucht ins unbekannte Land übrig: der Hinweis, daß es ungeklärte Perioden im Leben des Paulus gibt (z. B. die Hypothese von einer Orientreise nach der ersten römischen Gefangenschaft s. o.). – Wer die Past für Fälschungen hält, wird am besten annehmen, daß der Autor sich einfach geirrt hat. Er hat ja vielleicht auch Aquila und Prisca zu Unrecht in Ephesus vorausgesetzt s. zu 4 19 (über 4 20 s. u. im zweiten Exkurs); es wäre wohl möglich, daß er bei den Worten über Onesiphorus 1 17 nicht berücksichtigt hat, daß Paulus in der II Tim 4 gezeichneten Situation Rom noch gar nicht besucht hatte. Der Verf. hat die (von uns rekonstruierte) Folge der Ereignisse im Leben des Paulus natürlich nicht so vor Augen wie ein Theologe von heute, obwohl er Act und einige Paulusbrieve kennt. Lehrreich für das Verständnis dieser Widersprüche ist auch die Haltung der Paulusakten. Wenn in ihnen, wie wahrscheinlich, nur eine Reise des Paulus vorausgesetzt wird, so ist die von ihnen berichtete Gefangenschaft in Philippi mit der Act 16 geschilderten identisch. Paulus ist zur Zeit dieser Haft noch nicht in Korinth gewesen. Trotzdem setzt der (apokryphe) Brief der Korinther an Paulus (nach den Pls-Akten an den in Philippi gefangenen Apostel

Der Herr sei mit deinem Geiste. Gnade sei mit euch.

gerichtet!) den Besuch des Paulus in Korinth voraus, und ebenso verfährt der Antwortbrief des Apostels! Der große Gründer der Korinthergemeinde ist offenbar für den Verf. der Paulusakten nicht ohne seine Wirksamkeit in Korinth zu denken. So könnte auch der Verf. der Past einen Aufenthalt seines Helden in Rom wider alle Chronologie einfach voraussetzen und ihn daher I 17 schreiben lassen, obwohl er die Abfassung des Briefes in Cäsarea mit 4 9 ff. glaublich machen will. Denkbar bleibt auch in unserem Fall die absichtliche Variation einer bekannten Situation s. Exk. zu I 13: dann hätte der Verf. in das Bild der Gefangenschaft zu Cäsarea mit II 17 absichtlich einen fremden Zug hineingebracht. – Wer endlich die Fragmentenhypothese vertritt, kann den letzten Teil von II Tim 4 als Fragment eines echten Paulusbriefes aus Cäsarea ansehen s. KERbes ZNW 10, 1909, 128 ff., 195 ff. und PNHarrison *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, 121 ff. (mit Bezug auf 416–18a). Doch vgl. gegen diese Hypothese die Einleitung Nr. I. Vgl. ferner Spittas Behandlung dieses Abschnitts, der ihm als echt gilt, ThStudKrit 1878, 582 ff.

DIE PERSONALANGABEN IN II TIM bilden die stärkste Stütze aller Ansichten, die die Echtheit des gegenwärtigen Textes der Past oder einiger Briefteile behaupten. Wer also die Past aus den in der Einleitung genannten Gründen für unpaulinisch hält, muß den Versuch machen, das Vorhandensein dieser Personalalia zu erklären. Im allgemeinen ist zunächst zu bemerken, daß, wer Briefe fingierte, wohl auch Grüße und Personalangaben fingieren konnte, ohne daß dazu – zumal in einem Zeitalter, das reich an pseudonymen Schriften war – besonderes Raffinement oder gar ein sittlich bedenklicher Charakter notwendig gewesen wäre. Die Fülle der Personalangaben in II Tim aber erklärt sich wohl daraus, daß hier mancherlei Motive zur Einschlebung solcher Notizen zusammentrafen vgl. besonders Nr. 3, 4 und 5 der folgenden Erwägungen. – 1. Zunächst ist zu sagen, daß sehr wohl einige Angaben, auch wenn sie nicht von des Paulus Hand stammen, glaubwürdig sein können. So ist, was 4 20 im Gegensatz zu Act 21 29 berichtet, vielleicht historisch richtig s. z. St. Möglicherweise hat unser Autor, wenn er dem Onesiphorus ein Ehrenmal I 16 ff. und gewissen Ketzern Schandsäulen errichtet 2 17 s. auch I 2 20, dabei wirkliche Fakta der Geschichte (des Paulus oder, vielleicht wahrscheinlicher, einer etwas späteren Zeit) im Sinn, die uns unbekannt sind. Es ist in der Tat unwahrscheinlich, daß alle diese Personalalia vom Autor erdacht sein sollten (s. noch Nr. 2 und 3); es wird ihnen richtige (oder – s. Nr. 2 – falsche) Überlieferung zugrunde liegen. Diesen Gesichtspunkt möchte ja auch die Fragmentenhypothese zur Geltung bringen; nur schafft sie dabei neue Schwierigkeiten s. Einleitung Nr. I. – 2. Zur Zeit von Past hat man offenbar bereits ein Interesse am Lebensbild des Apostels s. zu I 1 16 II 13. 5. Das läßt es glaubhaft erscheinen, daß bereits die Bildung von Pauluslegenden begonnen hatte, wie sie uns in den Paulusakten bezeugt ist; dort werden gerade die in den kanonischen Akten minder berücksichtigten Stationen wie Iconium mit Legenden bedacht. In II Tim 1 15 4 10 sind Namen genannt, die auch in den Paulusakten vorkommen; vielleicht ist auch die Aufzählung 4 21 auf den Einfluß der Legendenbildung zurückzuführen, ebenso wie die Notiz betr. die Mission des Titus in Dalmatien 4 10 s. z. St., die eine legendäre Erweiterung der Angabe Rm 15 19 (Illyricum!) sein mag. Ein solcher Einfluß der Legendenbildung wird um so glaublicher, wenn man erwägt, daß unser Autor das Paulusbild paränetisch und dogmatisch verwertet s. Nr. 5. – 3. Endlich mögen manche Nachrichten durch Kombination entstanden sein. Möglicherweise wußte der Autor von dem korinthischen Erastus und identifizierte ihn mit dem Apostelgehilfen s. 4 20; er machte vielleicht den ephesinischen Juden Alexander aus Act 19 33 zu einem Zunftverwandten des ἀργυροκόπος Demetrius Act 19 24 (s. dieselbe Angabe ὁ χαλκεύς auch bei Hermogenes in den Paulusakten p. 235 Lipsius); er wußte wohl auch vom ephesinischen Aufenthalt des Aquila und seiner Frau und von einem römischen Besuch des Onesiphorus bei Paulus und benutzte beide Daten ohne Rück-

sicht auf die Chronologie II 1 17 4 19; siehe auch den vorhergehenden Exkurs. – 4. Die Personalangaben in pseudonymen Briefen bilden bisweilen eine Signatur der (fingierten) Autorschaft s. z. B. I Petr 5 12. 13; bisweilen sollen sie die Situation, in der der Brief geschrieben sein will, andeuten s. z. B. Eph 6 21 f. Dabei können Situationen auch variiert werden, so daß ihre sichere Identifizierung unmöglich wird; das zeigen wiederum die Paulusakten, die die Angaben von II Tim 4 10 wohl mit Bewußtsein leicht verändern p. 104 Lipsius ἦσαν δὲ περιμένοντες τὸν Παῦλον ἐν τῇ Ῥώμῃ Λονκᾶς ἀπὸ Γαλλίων καὶ Τίτος ἀπὸ Δαλματίας. So verwendet der Verf. von II Tim die Personalien von Col und Phm teilweise und frei und nützt die Angaben der kanonischen Act über die Reise nach Jerusalem, variiert oder korrigiert sie aber vielleicht in bezug auf Trophimus. Das Vorkommen solcher Andeutungen in anderen Pseudonyma beweist, daß es sich hier nicht um raffinierte Kunst eines einzelnen, sondern um gewohnheitsmäßig geübte Technik pseudonymer Schriftsteller überhaupt handelt. Vgl. zum Problem FfTorm Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Lit. des Urchristentums 1932. – 5. Was aber der Briefsituation in II Tim ihre besondere Wichtigkeit verleiht und die breite Ausführung der Personalalia rechtfertigt, das ist der besondere Charakter dieses „Briefes“; Paulus soll als Vorbild geduldigen Ausharrens im Leiden und damit als ein Typ christlicher Existenz überhaupt (vgl. die Sentenz 3 12) geschildert werden. Man versteht die Absicht, wenn man dieses Bild mit den Zäsurstücken der beiden anderen Briefe zusammensieht: es legitimiert die Gültigkeit der vorgetragenen Lehre (Glaube, Kirchenrecht, Paränese). Dem dient auch die Schilderung der Verlassenheit des Gefangenen und seiner vorbildlichen Sinnesart mit Hilfe von Personalnotizen. Das wundervolle Ethos des Schlußteils, eine Ausprägung apostolisch-missionarischen Sendungsbewußtseins im Leiden, hat manchen Erklärer veranlaßt, diesen Brief oder mindestens seinen letzten Teil vor dem Verdacht der Unechtheit zu schützen. Allein da das Prädikat ‚unerfindlich‘ hier nichts besagen kann – wie viele Todesnähe atmende Szenen alter und neuer Dichtwerke sind doch ‚erfunden‘! –, so ist jenes Bedenken kein Beweis. Wer aber diese persönliche Eigenart von II Tim, zumal in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung (s. oben Nr. 2), recht würdigt, wird die Schwierigkeit nicht mehr stark empfinden, den „Brief“ trotz seiner Personalangaben für unpaulinisch zu halten.

22 Der Schlußgruß ähnelt den Grüßen in Gal Ph Phm.

AN TITUS

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1–4.

Titus soll auf Kreta „Presbyter“ einsetzen 1 5. 6; zur Begründung wird eine Kirchenordnung für Bischöfe angeführt, die auch die Gegner erwähnt 1 7–9. Solcher Gegner gibt es gerade in Kreta viele 1 10–16.

Haustafelartige Kirchenordnung 2 1 für die alten Männer 2 2, die alten und die jungen Frauen 2 3–5, die jungen Männer, deren Vorbild Titus sein soll 2 6–8, und die Sklaven 2 9. 10. Begründung dieser Anweisungen in der Heilsgeschichte 2 11–15.

Schluß der Kirchenordnung mit allgemeinen Mahnungen 3 1. 2, die in der Heilsgeschichte begründet werden 3 3–7. Erneute Mahnung und Warnung vor den Ketzern 3 8–11. Aufträge, Grüße, Schlußgruß 3 12–15.

LITERATUR: wie zu I Tim.

- 1 Paulus, Knecht Gottes und Apostel Jesu Christi — nach dem Glauben, wie ihn die Auserwählten Gottes (haben), und nach der Erkenntnis der Wahrheit, wie sie unserem frommen Glauben entspricht, auf Grund der Hoffnung
2 ewigen Lebens; das hat uns Gott, der nicht lügen kann, verheißen vor ewigen
3 Zeiten, zu seiner Zeit aber hat er sein Wort geoffenbart in der Predigt, mit der ich betraut bin nach dem Auftrag Gottes, unseres Retters, — an Titus, sein
4 teures Kind im gemeinsamen Glauben: Gnade und Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus unserem Heiland.
5 Dazu habe ich dich in Kreta gelassen, damit du in Ordnung brächtest, was noch nicht erledigt war, und in jeder Stadt Presbyter einsetzttest, wie ich es dir
6 aufgetragen habe: (es muß einer dazu) unbescholten sein, eines Weibes Mann, (und) gläubige Kinder haben, denen man nicht liederlichen Lebenswandel vor-
7 werfen (kann) und die nicht zuchtlos sind. Denn der Bischof soll unbescholten sein als Gottes Haushalter, nicht anmaßend, nicht zornig, nicht dem Wein noch

1–4 Ein langes Präskript, dessen Aufbau sich nach Analogie der anderen Past gut beurteilen läßt: Vers 2 entspricht zweifellos dem Gliede κατ' ἐπαγγελ-

λίαν ζωῆς in II Tim 1 1; dann muß ἐπ' ἐλπίδι κτλ. s. zu 3 7 parallel den beiden Ausdrücken mit κατὰ als dritte Bestimmung zu ἀπόστολος genommen werden. Somit ist das Christentum, für das der „Apostel“ wirken will, mit drei Ausdrücken beschrieben: als Glaube der Auserwählten (christliche Selbstbezeichnung Rm 8 33 Mc 13 20 ff. par. II Tim 2 10 I Cl 1 1 u. ö. Hermas passim), als ἐπίγνωσις ἀληθείας s. zu I 2 4 – hier ebenso wie διδασκαλία I 6 3 durch εὐσέβεια näher bestimmt (vgl. dazu I 2 2) –, endlich als ἐλπίς analog II 1 1. Dann folgt die Umschreibung des Heils im Rahmen der zu II 1 9 f. behandelten, in der Predigt beliebten Gegenüberstellung von Einst und Jetzt (vgl. RBultmann NT-Theol. 107, NADahl ThR NF 22, 1954, 38, Ders. Ntl. Studien f. Bultmann 1954, 3 ff.). Das Motiv der ἐπιταγή, das in I 1 1 den Aposteltitel erklärt, erscheint hier am Ende in einem Relativsatz, der an I 1 11 erinnert. ἀψευδής wird auch von den Griechen in Beziehung auf Götter und göttliche Dinge gebraucht s. Plato Resp II 382 e πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον s. auch 383 b (Aeschylus) τὸ Φοῖβον θεῖον ἀψευδὲς στόμα; vgl. damit Ign Rm 8 2 von Christus τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς s. aber auch Sap 7 18 τῶν ὄντων γινώσκιν ἀψευδοῦ, Philo Omn Prob Lib 46, Deus Imm 61; ein hermetischer Spruch bei Stobaeus I 274 Wachsmuth (III 55 Nock) nennt das ἀσώματον ἀψευδές. Zu καιροῖς ἰδίους vgl. zu I Tim 2 6, zu γνήσιον τέκνον I Tim 1 2, zu σωτήρ den Exk. zu II Tim 1 10. An dieser Stelle ist am klarsten innerhalb der Past die Einbeziehung des Wortes (das sofort wieder mit dem Amt des Paulus verknüpft ist) in den Vorgang der Offenbarung und deren Aktualisierung ausgesprochen. Es entspricht dem Stil dieses Schemas, daß Gott im strengen Sinn als der Täter des Heilswerks genannt ist. 4 Der Gruß ist hier – im Gegensatz zu I II Tim – nur zweigliedrig wie in den echten Paulusbriefen; in AKoine ist wie in den anderen Past ἔλεος hinzugefügt. Mit 5 beginnt ein brieflich gehaltener, die Situation andeutender und die Ketzerfrage auflösender Teil, in den ein Bischofsspiegel eingefügt ist. Zur Situation s. Exk. zu 3 14, zum Ausdruck vgl. Philo Flacc 124 περὶ τῆς τῶν λειπομένων ἐπανορθώσεως. An dieser Stelle ist der titulare Sinn von „Presbyter“ eindeutig (die Übersetzung „ältere Männer einsetzen“ – Jeremias – ist sprachlich nicht möglich). 6 μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ s. I Tim 3 2. Zu beachten ist, daß der Apostelgehilfe nach unserer Stelle die Presbyter einsetzen soll, während in I Tim die Existenz der Gemeinde und ihrer Ämter vorausgesetzt ist. Daraus ist nicht historisierend zu schließen, daß Tit gegenüber I Tim weniger entwickelte Zustände voraussetzt (gegen 2. Aufl.); er bietet Konkretisierung, nachdem dort die Voraussetzungen geschaffen sind, zeigt den Traditionsträger in Aktion. πιστός heißt ‚gläubig‘ wie I Tim 6 2; die Existenz der christlichen Familie ist vorausgesetzt vgl. I Tim 3 4 (auch hier wird man schwerlich eine Entwicklung konstatieren dürfen; zum Erziehungsideal s. den zweiten Exk. zu I Tim 2 2). Daß auch dieser „Brief“ als Regel benützt werden will, beweisen nicht nur die folgenden Kapitel, sondern gleich die Verse 7–9, welche – ohne jede Rücksicht auf eine bestimmte Situation – das uns aus I Tim 3 2 ff. bekannte Schema s. Exk. zu I Tim 3 1 variiert wiedergeben, aber ohne daß die Variationen eine Tendenz verraten. Das abrupte Einsetzen des Statuts und das plötzliche Auftauchen des ἐπίσκοπος-Titels, noch dazu im Sing., geben der Interpolationshypothese eine starke Stütze s. Exk. zu I Tim 3 7 Nr. 2; beides erklärt sich aber auch, wenn man annimmt, daß hier eine Regel zitiert

- 8 der Rauflost ergeben, nicht gewinnsüchtig, sondern der Gastfreundschaft und
 9 dem Guten zugetan, besonnen, gerecht, fromm, mäßig, der sich die Predigt ange-
 legen sein läßt, die zuverlässig im Sinn der Lehre ist, damit er imstande sei,
 Anweisungen in der rechten Lehre zu geben und die Gegner zu überführen.
 10 Denn viele sind der Zuchtlosigkeit verfallen, eingebildete törichte Schwätzer,
 zumal die Leute aus der Beschneidung; denen muß man den Mund stopfen.
 11 Denn sie ruinieren ganze Familien und lehren um schnöden Gewinns willen,
 12 was sich nicht ziemt. Es hat ja einer von ihnen als ihr eigener Prophet gesagt:

wird, von der sowohl I Tim wie Tit abhängig sind vgl. Einleitung Nr. II. Wer dagegen hier eine Interpolation wahrzunehmen glaubt, die den monarchischen Episkopat hineinbringen soll, wird zwischen 6 und 7 ergänzen: ,denn aus den Presbytern geht der *ἐπίσκοπος* hervor und der soll sein' usw. Die Variationen des Schemas in I Tim 3 1 ff. Tit 1 7 ff. veranschauliche folgende Übersicht – der Stern verweist auf die Parallelen bei Onosander (Beilage 3 s. dazu Exk. zu I Tim 3 1). Dort wie in I Tim handelt es sich oft nur um Eigenschaften, die den hier genannten entsprechen, nicht um die gleichen Prädikate.

Tit	I Tim	Tit	I Tim
ἀνέγκλητος	— ἀνεπιλήμπτως	μὴ αὐθάδης	— ἐπεικὴς
(μῖας γυναικὸς ἀνὴρ 1 6)	— μῖας γυναικὸς ἀνὴρ	μὴ ὀργίλος	— ἄμαχος
φιλόξενος	— φιλόξενος	μὴ πάροις	— μὴ πάροις
φιλάγαθος	? κόσμιος	μὴ πλήκτης	— μὴ πλήκτης
ἐγκρατὴς	? νηφάλιος *	μὴ αἰσχροκερδής	— ἀφιλάργυρος
(τέκνα ἔχων πιστά 1 6)	— τέκνα ἔχων ἐν ὑποταγῇ *	(τέκνα ἔχων πιστά 1 6) ?	τοῦ ἰδίου οἴκου
σώφρων	— σώφρων *		καλῶς προ-
ἀντεχόμενος τοῦ πιστοῦ	— διδασκαλικός		ϊστάμενος
λόγου?			μὴ νεόφυτος
δίκαιος			
δσιος			

οἰκονόμος θεοῦ nennt sich Paulus I Cor 4 1. αὐθάδης Gen 49 3. 7 Prv 21 24 steht im NT nur noch II Petr 2 10. Im übrigen vgl. zu I Tim 3 2 ff. und Vögtle 52 ff. 239 ff. Die Zusammenstellung von φιλόξενος und φιλάγαθος 8 entstammt denselben rhetorischen Motiven, die sich bei Lasterkatalogen beobachten lassen s. Philo Sacr AC 20 ff. (Beilage 2 zu Rm). Die φιλαγαθία erscheint auf Ehreninschriften häufig; sie wird auch allein als Motiv der Ehrung genannt s. Dittenberger Or I 146 1 ff. Τὸ κοινὸν τῶν ἐν τῇ νήσῳ | τασσομένων Λυκίων Διασθένη, | τὸν συγγενὴ τοῦ βασιλέως, | φιλαγαθίας ἔνεκεν s. auch 148 3 163 4, Syll. III 1101 9, Hiller v. Gärtringen Inscr. v. Priene 107 10. 16 und φιλαγάθως Syll. II 762 13, Or 339 27. 68. Übrigens ist φιλάγαθος in Kleinasien auch zum Amtstitel in Vereinen geworden s. Latyschev Inscr. orae sept. Pont. Eux. II 60–64. 438 bis 443. 9 ἀντέχεσθαι ,festhalten' (s. die Formel τῶν ὑπόντων ἡμεῖν δικαίων πάντων ἀντεχόμεθα καὶ ἀνθεξόμεθα POxy IX 1203 29 ff., ähnlich PStrabB 74 17 ff.) wäre sehr matt; besser ist darum wohl ,sich angelegen sein lassen' zu übersetzen; λόγος hat dann dieselbe Bedeutung wie I Tim 5 17. Zu ἀντέχεσθαι vgl. dann Jer 2 3 οἱ ἀντεχόμενοι τοῦ νόμου PPar 14 22 οὐθενὸς δικαίον ἀντεχόμενοι. Über

das Verhältnis des „Bischofs“ amtes zum Lehramt s. Exk. zu I Tim 3 7 Nr. 1. Hier scheint die I Tim 3 2 nur empfohlene Lehrbefähigung gefordert zu werden, vielleicht nicht so sehr wegen des Gottesdienstes als, wie der folgende Satz zeigt, im Hinblick auf die Autorität des Bischofs gegenüber Christen und Ketzern. Wenn man dies berücksichtigt, wird man in *κατὰ τὴν διδασκαλίαν* einen Hinweis auf die kirchliche Tradition sehen, die der Bischof zum Ausdruck bringen soll s. II Tim 2 1 f. 3 14 f. Dann erscheint die Bedeutung „gläubig“ für *πιστός* (1. Aufl.) überflüssig, zumal durch den Traditionsgedanken (II Tim 2 2!) die Bedeutung „zuverlässig“ nahegelegt wird. Wie sehr man diese und die folgenden Sätze als Statut aufgefaßt hat, beweisen die hier und nach 11 sich findenden – bei Nestle im Apparat abgedruckten – Zusätze der Minuskel 460, die offenbar dem Bedürfnis nach der Behandlung bestimmter Fälle durch den Apostel genügen wollen. 10–16 Das Folgende zeigt, ebenso wie 3 9, Anklänge an die Ketzerbekämpfung in den anderen Past: *ματαιολόγος* s. I Tim 1 6, *αἰσχροῦ κέρδους χάριν* s. I Tim 6 5, *ἀποστρεφόμ. τὴν ἀλήθ.* s. II Tim 2 18, *πάντα καθαρά κτλ.* s. I Tim 4 4, *μεμῖνται κτλ.* s. I Tim 4 2; man könnte vielleicht bei *οἴκους ἀνατρέπειν* auch an das denken, was II Tim 3 6 von den Irrlehrern erzählt wird, und dann für *ἂν μὴ δεῖ* auf den verwandten Ausdruck in der Schilderung der *χῆραι περιεργοί* I Tim 5 13 verweisen. Aber in zwei Punkten unterscheidet sich dieser Abschnitt von der Ketzerpolemik der anderen Past: es werden kretische Besonderheiten erwähnt I 12 und es wird die jüdische Herkunft der Gegner betont I 10. 14. Beides gehört vielleicht zusammen, denn auch die Erwähnung der Juden könnte dem Schriftstück Lokalfarbe geben sollen: die Juden von Kreta werden Jos Ant XVII 327 Bell II 103 genannt als Opfer des falschen Alexander, eine Jüdin aus Kreta ist des Josephus letzte Frau s. Vit 76; weitere Zeugnisse I Macc 15 23 (Gortyn) und der Brief Agrippas bei Philo Leg Gaj 282; vgl. auch Tacitus Hist V 2. In welchem Interesse unser Autor diesem Briefteil mehr Lokalfarbe gegeben hat, als sonst in den Past zu finden ist, läßt sich schwer ausmachen s. Exk. zu I Tim 3 14 Nr. 3. Aber wenn man auch nicht weiß, in welchem Maß man von diesen lokal bedingten Angaben Schlüsse auf die Ketzer der Past überhaupt ziehen darf, so macht es unsere Stelle doch wahrscheinlich, daß die ganze bekämpfte Richtung etwas mit dem Judentum zu tun hat s. Exk. zu I Tim 4 5 Nr. 3 a. 10 *φρεναπάτης* ist PGrenf I 1 10 (2. Jhdt v. Chr.) belegt *ὁ φρ. ὁ πρὸ τοῦ μέγα φρονῶν καὶ ὁ τὴν κύριον οὐ φάμενος εἶναι τοῦ ἐρᾶν μοι αἰτίαν οὐκ ἤνεγκε λίαν τὴν τυχοῦσαν ἀδικίαν*, vgl. auch Gal 6 3 *φρεναπατῶν*. 11 *αἰσχροῦ κέρδους χάριν* hat in I Tim 6 5 seine Parallele, könnte aber auch zur lokalen Färbung der Stelle beitragen sollen; vgl. dann Polybios VI 46 *καθόλου δ' ὁ περὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν καὶ πλεονεξίαν τρόπος οὕτως ἐπιχωριάζει παρ' αὐτοῖς ὥστε παρὰ μόνοις Κρηταίεσσι τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων μὴδὲν αἰσχρὸν νομίζεσθαι κέρδος*. Zum Text s. zu I 9. 12 *αὐτῶν* bei *ἴδιος* beweist hier wie in anderen von WKuhring De praepositionum graec. in chartis egypt. usu quaestiones sel., Diss. Bonn 1906, 13 gesammelten Fällen, daß *ἴδιος* abgeschwächte Bedeutung hat und darum der Verstärkung bedarf. Moulton Einl. 141 nennt als charakteristische Parallele noch BGU IV 1110 8, wo *αὐ(τῆς)* der Deutlichkeit halber über der Zeile zu *τῷ ἰδίῳ γάλακτι* hinzugeschrieben ist. Der Dichter des folgenden Zitats, Epimenides (s. u.), gilt unserem Autor vielleicht schon wegen der Richtigkeit seines Zeugnisses als Prophet. Möglicherweise wollte der

„Kreter sind Lügner zumeist und Bestien, müßige Fresser“.

- 13 Dieses Zeugnis ist richtig! Darum weise sie mit Strenge zurecht, damit sie
 14 zum rechten Glauben kommen und nicht jüdischen Fabeln und Geboten von
 15 Menschen anhängen, die der Wahrheit den Rücken kehren. Alles ist rein für
 die Reinen, den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein, sondern Sinn

Verf. aber den Epimenides charakterisieren, den Cicero De divin I 18 § 34 zu denen rechnet, die *concitazione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentunt*. In diesem Falle wäre vor allem Aristoteles Rhet III 17 p. 1418²³ zu vergleichen τὸ γερονδὸς δ' ἐπιστητὸν ἤδη καὶ τοῖς μάντεσιν ὡς ἐφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρήης· ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν, ἀδήλων δέ. Über die Herkunft des Hexameters s. Cl Al Strom I 59², wo erwähnt wird, daß einige als siebenten Weisen den Epimenides von Kreta nennen, οὗ μέμνηται ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τίτον ἐπιστολῇ, λέγων οὕτως (folgt der Hexameter), Hieron Comm in ep ad Tit VII 706 Vallarsi *dicitur autem iste versiculus in Epimenidis Cretensis poetae oraculis reperiri*. Danach würde der Vers aus dem Theogonie oder Chresmoi benannten Buche stammen, dessen Fragmente bei HDiels Vorsokratiker⁵⁽⁼⁶⁾ I 31 ff. gesammelt sind. Die Zeugnisse über des Epimenides Leben s. ebenda S. 27 ff. Zur Frage, ob das genannte Buch mit Recht jenem kretischen Priester aus der Zeit kurz vor den Perserkriegen zugeschrieben wird, der sich – nach dem attischen Heros? – Epimenides nannte, und von dessen Leben die Legende viel Unglaubliches zu erzählen weiß, s. OKern in Pauly-Wissowa s. v. Epimenides. Die zu Zeiten erörterte Frage, ob das Zitat nicht einem anderen Werke des Epimenides angehöre, ist von MPohlenz ZNW 42, 1949, 101ff. abschließend behandelt, s. noch u. Der Vers scheint gebildet zu sein in Anlehnung an Hesiod Theogonie 26 ποιμένες ἀγραυλοί, κῆρ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον und nachgeahmt zu sein von Kallimachos in Iovem 8f. (zitiert bei Athenagoras Suppl 30) Κρήτες αἰεὶ ψεύσται· καὶ γὰρ τάφον, ὃ ἄνα σεῖο | Κρήτες ἐτεκτήναντο· σὺ δ' οὐ θάνης· ἐσσί γὰρ αἰεῖ. Auf eine Ableitung unseres Verses von Kallimachos bezieht sich, was Theodor v. Mops. II 243 Swete schreibt οἱ κατὰ τῶν χριστιανικῶν συντάξαντες δογματῶν ἐνταῦθα ἔφασαν καὶ τὸν μακάριον Παῦλον ἀποδέχεσθαι τὴν τοῦ ποιητοῦ φωνὴν καὶ ἐπιμαρτυρεῖν αὐτῷ, ὡς ἂν δικαίως ταῦτα ὑπὲρ τοῦ Διὸς περὶ Κρητῶν εἰρηκότι . . . οὐ γὰρ τὸ ποίημα οὐδὲ τὴν τοῦ ποιητοῦ ἀποδέχεται φωνήν, ἀλλ' ὡς παροιμία τῇ τοῦ ποιητοῦ φωνῇ χρησάμενος, τυχὸν καὶ τῶν τότε τῇ φωνῇ κεχρημένων. Auch Theodoret III p. 701 Schulze leitet unseren Vers von Kallimachos ab. Über die weiteren Folgen dieser Ableitung MPohlenz a. a. O. Der Satz, daß die Kreter lügen, wird wie in dem Hymnus des Kallimachos so auch sonst mit der Tatsache begründet, daß sie von einem Grab des Zeus auf ihrer Insel fabeln (s. ERohde Psyche⁶ 130f.): Anth Pal VII 275 τὸν ψεύσταν δέ με τύμβον ἐπὶ χθονὶ θέντο· τί θαῦμα; | Κρήτες ὅποιον ψεύσται, καὶ Διὸς ἐστὶ τάφος. Vgl. Lucian Philopseudes 3 εἰ Κρήτες μὲν τοῦ Διὸς τάφον δεικνύοντες οὐκ αἰσχύνονται, Lucian Timon 6 εἰ μὴ ἀληθὴ ἐστὶ τὰ ὑπὸ Κρητῶν περὶ σοῦ καὶ τῆς ἐκεῖ ταφῆς μυθολογούμενα, Theodoret III p. 701 Schulze ἀλλ' ὁ μὲν ποιητὴς διὰ τὸν τοῦ Διὸς τάφον τοὺς Κρήτας ὠνόμασε ψεύστας. Außerdem vgl. noch Ovid Amores III 10¹⁹ nec fingunt omnia Cretes, Ars amat I 298 quamvis sit mendax, Creta negare potest. Über κρητίζειν = ‚lügen‘ vgl. Plutarch Aemilius

Paulus 23 I p. 535 Sinentis, Lysander 20 II p. 343 Sintentis, Zenobius IV 62 I 101 vLeutsch. Interessant ist, daß in der Quelle des Ischodad-Kommentars zu Act (ed. Gibson Horae Semiticae X S. 39 des syrischen Textes) unser Vers mit dem Kallimachos-Zitat und Act 17²⁸ kombiniert wird. Es heißt dort: *Minos, der Sohn des Zeus, habe in einer Lobrede auf seinen Vater gesagt: ein Grab fertigten für dich, o Heiliger und Erhabener, die lügnerischen Kreter, die bösen Tiere und faulen Bäume; denn du bist nimmermehr tot, lebendig bist du und bleibend, denn in dir leben, weben und sind wir.* Die Folgerungen, die RHarris, ThZahn (zu Act 17²⁸), KLake (vgl. Beginnings of Christianity V, 1933, 247 ff.) aus dieser Stelle zogen, sind durch MPohlenz (s. o.) erledigt, der zeigt, daß die Verwirrung auf einen Irrtum des Chrysostomus zurückgeht (vgl. auch MDibelius Aufs. zur AG 1951, 47 ff. und die Korrektur 160). Nachdem der Ernst der Situation in Kreta mit den schlechten Neigungen der Kreter – Unwahrhaftigkeit, Roheit (*κακά θηρία*), Genußsucht – erklärt ist, folgen weitere Warnungen. 13 *ἀποτόμως* s. zu II Cor 13¹⁰, *ὕμναιν* s. Exk. zu I Tim 1¹⁰. 14 Zur Judenfrage s. o. zu 10 ff. Die Betonung der *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* (vgl. Col 2 s. 22 ?) könnte den Verdacht rechtfertigen, daß bei *Ἰουδαῖοι* mehr an die Art als an die Herkunft gedacht werden müsse vgl. Exk. zu I Tim 4⁵ Nr. 3 a. *μῦθος* wäre dann farblos zu nehmen s. I Tim 1⁴; andernfalls könnte man an jüdische Engilverehrung oder dgl. erinnern. *ἀποστρέφεισθαι* wie II Tim 1¹⁵. 15 Das erste *καθαρός* ist im Sinne von I Tim 4⁴ zu nehmen: *πάντα καθαρά = οὐδὲν ἀπόβλητον* – ein Satz, wie ihn die Aufgeklärten aller Länder der kultischen Nahrungsaskese gegenüber vertreten und wie er auch Rm 14²⁰ als Meinung der römischen Aufgeklärten vorausgesetzt wird. Seine Geltung in den Christengemeinden ist möglicherweise durch ein Wort Jesu bedingt (Lc 11⁴¹); JHorst ThStKr 1914, 449 nimmt an, daß schon Rm 14²⁰ ein Zitat dieses Spruches sei und daß auch Tit 1¹⁵ auf ihn anspiele. An unserer Stelle wird der Gedanke nicht, wie bei Paulus, zugunsten der „Schwachen“, der Asketen, eingeschränkt; hier erhält er vielmehr durch den Zusatz *τοῖς καθαροῖς* eine Spitze gegen die asketische Richtung der Gegner: uns ist alles, was ihr verbietet (I Tim 4³), rein, denn wir sind – „rein“, ihr aber seid selber „befleckt“. Dabei wird mit dem Doppelsinn von *καθαρός* und *μεμαμμένος* gespielt; das zweite *καθαρός* geht auf die sittliche Reinheit, das dritte (*οὐδὲν καθαρὸν*) wieder auf die kultische; und nun, wo man erwarten sollte *οὐδὲν καθαρὸν, ἀλλὰ τὸ κτίσμα θεοῦ αὐτοῖς μεμαμμένον*, wird der Gedanke durch Einführung von *νοῦς* und *συνείδησις* wieder ins Sittliche umgebogen. Die Gegner werden beschuldigt, in sündhafter Absicht ihre asketische Forderung zu erheben. Sie werden also strenger beurteilt als die Asketen von I Cor 8⁷: deren Gewissen wird befleckt, wenn sie tun, was sie nicht verantworten können; hier beweist die Forderung, daß das Gewissen bereits befleckt ist; zum Begriff Gewissen s. Erk. zu I Tim 1⁵. Mit der Pointierung des sittlichen Gedankens steht unser Autor nicht allein s. Seneca ep 98 (ad Lucilium 16, 3) s. *malus omnia in malum vertit*; zu dem ganzen Gedankenkomplex aber findet sich eine Parallele bei Philo Spec Leg III 208 f. *ἔστω δέ, φησίν, ἀκάθαρτα καὶ τὰ ἄλλα ὅσων ἂν ὁ ἀκάθαρτος προσάψηται, μετουσίᾳ τοῦ μὴ καθαροῦ μαινώμενα* (kultisch). *καθολικωτέραν δ' ἀπόφασιν ὁ χρησμός οὗτος ἔοικέ πως δηλοῦν, οὐκ ἐπὶ σώματος αὐτὸ μόνον ιστάμενος, ἀλλὰ ἥθη καὶ τρόπους προσδιερευνώμενος ψυχῆς. ἀκάθαρτος γὰρ κυρίως ὁ ἄδικος καὶ ἀσεβής, ὅτῳ μῆτε τῶν*

16 und Gewissen sind befleckt. Gott behaupten sie zu kennen, verleugnen ihn aber mit ihren Werken, frevelhaft wie sie sind, und ungehorsam und zu keiner guten Tat brauchbar.

2 2 Du aber verkünde, was der rechten Lehre entspricht. Alte Männer sollen nüchtern sein, ehrbar, besonnen, fest im Glauben, Lieben (und) Ausharren; 3 ebenso die alten Frauen: priesterlich in ihrer Haltung, nicht bösem Gerede 4 noch vielem Trinken ergeben, alles Guten Lehrer; dann können sie die jungen 5 Frauen dazu anhalten, ihre Männer und Kinder zu lieben, keusch und züchtig zu leben, gut hauszuhalten und ihren Männern zu gehorchen, damit Gottes

ἀνθρωπίνων μήτε τῶν θεῶν αἰδώς τις εἰσέρχεται, πάντα φύρων καὶ συγγένων διὰ τε τὰς ἀμετρίας τῶν παθῶν καὶ τὰς τῶν κακιῶν ὑπερβολάς, ὥστε ὧν ἂν ἐφάρηται πραγμάτων πάντ' ἐστὶν ἐπιληπτα τῇ τοῦ δρωῦτος συµμεταβάλλοντα μοχθηρία· καὶ γὰρ κατὰ τοῦναντίον αἱ πράξεις τῶν ἀγαθῶν ἐπαινεταί, βελτιούμεναι ταῖς τῶν ἐνεργούντων ἀρεταῖς, ἐπειδὴ πέφυκέ πως τὰ γινόμενα τοῖς δρωσιν ἐξομοιοῦσθαι. Doch übersehe man nicht, daß die Stelle bei Philo Reinheitsvorschriften (Num 19 22) interpretieren, unsere Stelle dagegen solche Bestimmungen bekämpfen will. 16 enthält einen ähnlichen Vorwurf wie II Tim 3 5; hier kann man das Verleugnen Gottes, wenn man I Tim 4 4 vergleicht, auf die verneinende Stellung der Gegner zu Gottes Schöpfung beziehen. Im selben Sinn kann ἀπειθεῖς stehen: sie sind ungehorsam gegen Gott. βδελυκτοί könnte seine besondere ironische Note haben (vgl. BWeiß): sie, die überall „Frevel“ wittern, sind selber „frevelhaft“. Den Abschluß bildet die Konstatierung ihrer allgemeinen Untauglichkeit vgl. ähnliche Formeln 3 1 II Tim 3 17, vgl. Plut Lib Educ 7 p. 4 B ἀνδράποδον οἰνόληπτον καὶ λίχρον, πρὸς πᾶσαν πραγματείαν ἄχρηστον (Almquist 127). Zur sittlichen Beurteilung der Ketzer s. Exk. zu I Tim 4 5 Nr. 3 b. III 1 leitet ein persönlicher Appell zu Anweisungen 2 2 ff. über, die als Haustafel eingekleidet sind s. dazu HvCampenhausen Polykarp 30 ff. Zu ὑγιαίνονσα διδασκ. und ὑγιαίνειν τῇ πίστει κτλ. s. Exk. zu I Tim 1 10. Von der Bedeutung der Haustafeln handelt der Exk. zu Col 4 1. An unserem Abschnitt fällt auf, daß er nicht wie die Haustafeln sonst in Imperativen gehalten ist, sondern überwiegend in Adjektiven (mit εἶναι), so daß er der Form nach mehr als Tugendspiegel denn als Haustafel erscheint, demnach im Äußeren als Verwandter der Bischofs- und Diakonenregel I Tim 3 2 ff. s. Tit 1 7 ff. Der Infinitiv εἶναι hat nicht imperativischen Sinn, sondern hängt von λέλει, πρέπει oder einem aus 2 1 zu entnehmenden παρακάλει ab; die Infinitive in 4 f. 6 sind ja auch nicht selbständig vgl. Bl.-Debr. § 389. 2 νηφάλιος s. zu I Tim 3 3. Mit ὑγιαίνειν ist die urchristliche Trias (s. zu I Th 1 3 I Cor 13 13, vgl. den Literaturbericht von HRiesenfeld Coniect. Neotest. V, 1941, 1 ff. GBornkamm Das Ende des Gesetzes 1952, 107, W GKümmels Erg. zu I Cor 13 13) verbunden, als deren letztes Glied hier wie Ign Pol 6 2 ὑπομονή statt ἐλπίς erscheint. 3 κατάσταση s. III Macc 5 45, ist wohl in ähnlich weitem Sinn gebraucht wie καταστολή I Tim 2 9 s. dort und vgl. zur Beziehung des Wortes auf die innere „Haltung“ ep Arist 210 τῆς εὐσεβείας, 278 τῆς ἀρετῆς, auf die äußere Jos Bell I 40 λαμβανούσης δὲ ἄρτι τὸ ἱερὸν κατάστημα τῆς πόλεως (gemeint ist die Wiederherstellung des Gottesdienstes in Jerusalem durch Judas Makka-bäus), Dittenberger Or II 669 3 f. πᾶσαν πρόνοιαν ποιούμενος τοῦ διαμένειν τῷ

προσόντι καταστήματι τῆς πόλεως. Beziehung auf äußere und innere Art liegt wie an unserer Stelle wohl auch Ign Tr 32 vor ἐν τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν, οὗ αὐτὸ τὸ κατάστημα μεγάλη μαθητεία, ἣ δὲ πραότης αὐτοῦ δύναμις· ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέψασθαι. *ιεροπρεπής* kann die allgemeine Bedeutung ‚heilig‘ haben wie bei Philo Abr 101 Decal 60; wer aber das eigentümliche Pathos der parallelen Stelle I Tim 210 überdenkt – ‚Christenfrauen sind heilige Frauen‘ s. dort –, der wird geneigt sein, hier von den älteren Frauen eine Art ‚priesterliche‘ Würde gefordert zu finden; vgl. zu dieser eigentlichen Bedeutung des Wortes die Inschrift bei PFoucart Associations religieuses 1873, p. 240, Nr. 66 s. 13 *ιεροπρεπῶς καὶ φιλοδόξως* (von religiösen Leistungen), Dittenberger Syll. II 708 23 f. (*πομπαῖς ἱεροπρεπεσίην*), CMichel Recueil 1900, 163 21 (von Opfern), Hiller v. Gärtringen Inschr. v. Priene 109 215 f. (*προεπόμπειυσεν . . . ἱεροπρεπῶς*) und zur Übertragung der Bedeutung Philo Omn Prob Lib 75 *θεραπεύονται θεοῦ γεγόνασιν, οὗ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ’ ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιῶντες*. Daß im folgenden vor Lastern gewarnt wird, deren Vermeidung im Christentum selbstverständlich sein sollte, erklärt sich, wenn man bedenkt, daß sowohl Haustafel als Tugendspiegel vielfach übernommenes Material verwerten vgl. KWeidinger Die Haustafeln 1928, 54. *καλοδιδάσκαλος*, für uns hier zum erstenmal belegt, wirkt zunächst auffällig, angesichts der Haltung von I Tim 212, wird aber durch das in 4 Folgende erklärt: die älteren Frauen sollen die jüngeren zu ihren Pflichten anhalten, kraft ihrer Altersautorität, nicht aber kraft eines Amtes – dagegen spricht die Anlage dieser Regel nach Altersklassen vgl. Theodoret III 703 Schulze *τὰς γεγηρακνίας οὕτως ὠνόμασεν, οὐ τὰς λειτουργίας τινὸς ἡξιωμένας· σωφρονίζειν* steht im Sinne von *νοῦθετεῖν* vgl. GAGerhard Phoinix von Kolophon 1909, 35 ff. Die folgende Anweisung für die jüngeren Frauen ist also in die an die alten eingebettet – daß das nur Form ist, zeigt die Selbständigkeit der Anweisung an die jungen Männer. Sind doch überhaupt alle Regeln für Gemeindeglieder in den Past ebenso eingekleidet: in Bestimmungen für den Apostelgehilfen! Die Regel für junge Frauen entspricht dem, was I Tim 514 von den jungen Witwen gewünscht wird. *φιλανδρία* und *φιλοτεκνία* werden in der Literatur (s. außer IV Macc 154 ff. vor allem Plutarch) und in Inschriften an Frauen gerühmt s. CIG II 18122 23847 III 38131 Bull. de corr. hell. 22, 1898, 496 9; 23, 1899, 301 Nr. 29 9; 25, 1901, 88 Nr. 210 4, Müller-Bees Inschr. d. jüd. Katakomben am Monteverde Nr. 7 (*φιλόταικνος*) und außerdem Fränkel Inschr. v. Pergamon II 604 ff. *τῇ γλυκνιάτῃ | [γ]υναικὶ φιλάνδρ[ω] | καὶ φιλοτέκνῳ*. An einigen der genannten Stellen folgt *σώφρων* wie in 5 s. *σωφροσύνη* in I Tim 2 9; was dort *μετὰ αἰδοῦς* heißt, wird hier mit *ἀγνός* wiedergegeben. *οἰκουργός* könnte selbständig, ohne lobendes Beiwort, im Sinne von *οἰκοδεσποτεῖν* I Tim 514 stehen; aber da das allgemeine Prädikat *ἀγαθός* in seiner Vereinzelung am Ende der Reihe beziehungslos wirkt und die Bedeutung „gütig“ (vulg. *benignas*, Lock) nicht wie I Petr 218 aus dem Kontext erschlossen werden kann, so hat man doch wohl *οἰκουργός ἀγαθός* zu verbinden s. Übs.; durch diese Verbindung wird dann auch die Lesart *οἰκουργός* gegen die Koine-Lesart *οἰκουρός* gestützt. Über den Substantiv-Charakter von *οἰκουργός* s. Moulton-Howard Grammar II 274. Das Motiv der Rücksicht auf den Gegner durchzieht diese Haustafel s. 2 s. 10 und vgl. zu I Tim 3 s. 7, ein bezeichnendes Symptom dafür, wie sich die Kirche in der Welt zu orientieren

- Wort nicht (infolge ihres Betragens) gelästert werde. Ebenso ermahne die jungen
 7 Männer zu ordentlichem Lebenswandel in allen Dingen, und zeige dich selbst
 als Vorbild in guten Werken, rein und würdig als Lehrer, mit unanfechtbarer
 ■ rechter Predigt, damit der Gegner sich bekehre, wenn er nichts Schlechtes über
 9 uns zu sagen weiß. Die Sklaven sollen ihren Herrn in allem gehorchen, sollen
 10 (ihnen) gefällig sein und nicht widersprechen, sollen nichts unterschlagen, son-
 dern bei allen Dingen sich treu und gut erweisen, damit sie der Lehre Gottes
 11 unseres Retters allenthalben eine Zierde sind. Denn es ist erschienen die Gnade
 12 Gottes, allen Menschen zur Rettung, und sie leitet uns dazu an, abzusagen der
 Gottlosigkeit und den weltlichen Begierden und ein ehrbares, rechtschaffenes
 und frommes Leben in dieser Zeitlichkeit zu führen, die wir harren auf die
 13 selige Hoffnung und die Offenbarung der Herrlichkeit unseres großen Gottes

sucht, und typisches Motiv der „christlichen Bürgerlichkeit“; versteht man diese im Zusammenhang des gewandelten Selbstverständnisses der Kirche, so zeigt sich auch diese Rücksicht auf die Umwelt als Abgrenzung gegen die gnostischen Tendenzen und insofern als Bewahrung der Tradition in einer neuen Situation. ■ Da die Pflichten der jungen Männer nur mit dem einen Infinitiv *σωφρονεῖν* umschrieben werden, empfiehlt es sich, *περὶ πάντα* aus 7 damit zu verbinden. *τύπος* s. zu I Tim 4 12; der Adressat nimmt seinem Alter nach eine ähnliche Stellung unter den zu ermahnenden Gemeindegliedern ein wie Timotheus I Tim 5 1 f.; in Wirklichkeit gehören also die an ihn gerichteten Mahnungen noch zu der Regel für die jungen Männer, und die Einkleidung ändert nichts am allgemeinen Charakter der Weisung s. zu 24. Zu *ἑαυτὸν παρέχουσαν* in der Koine s. JRouffiac Recherches sur les caractères du grec dans le NT d'après les inscriptions de Priène 1911, 52. *ἀφθορία* heißt ‚Unschuld‘, wie der Gebrauch von *ἀφθορος* Justin Apol I 15 ε (‚keusch‘) Dial 100 ε (Eva vor dem Fall) zeigt; die Seltenheit des Substantivums scheint Varianten veranlaßt zu haben: *ἀφθονίαν* G, *ἀδιαφθορίαν* Koine; auch das am Ende des Verses von Koinezeugen eingefügte *ἀφθαρσίαν* könnte ursprünglich Variante zu *ἀφθορίαν* sein. 8 *ὕγιής* s. Exk. zu I Tim 1 10. *ἀκατάγνωστος* s. II Macc 4 47 CIG II 1971^b 5 (II. p. Chr.) IG XIV 2139 ε *ἄμεμπτος*, *ἀκατάγνωστος*, *ἀλοιδόρητος*. *ἀκαταγνώστως* = *ἀνεπιλήμπτως* s. Passow-Crönert s. v. und außerdem PGießen I 56 15 (neben *ἀμέμπτως*). Die Akkusative hängen noch von *παρεχόμενος* ab. Zum *ἵνα*-Satz s. zu 5. 9. 10 Sklavenregel s. zu I Tim 6 1. *εὐάρεστος* hier wie Rm 12 2 ohne nähere Bestimmung, ist nicht etwa durch *θεῶ* zu ergänzen; in der Betonung solcher rein gesellschaftlicher Werte (anders Col 3 23 Eph 6 ε!) zeigt sich gerade der ursprünglich profane Charakter der Paränese s. zu Ph 4 s. Vgl. dazu die Inschriften von Nisyros Athen. Mitteilungen 15, 1890, 134 11 f. *γενόμενον εὐάρεστον πᾶσι* und besonders Hiller v. Gärtringen Inschr. v. Priene 114 15 *γενηθεὶς δὲ εὐάρεσ[τος]* *ἐν τοῖς τῆς γυμνασιαρχίας ἀναλώμασιν*. Daß solches profanes ethisches Gut rezipiert wird, ist bei Paulus durch die Struktur seiner Theologie ermöglicht. Auch die Past begründen ihre „bürgerliche“ Ethik im Offenbarungsbegriff s. die folgenden Verse. Zum *ἵνα*-Satz s. zu 5. *θεὸς σωτὴρ* geht hier nicht auf Christus vgl. den formelhaften Gebrauch von *θεὸς σωτὴρ* sonst in den Past (s. Exk. zu II Tim 1 10); daß eine Beziehung auf Christus fehlt, erklärt sich vielleicht auch

aus der vorchristlichen Herkunft der Haustafeln. Zum Genitiv bei *διδασκαλία* s. zu I Tim 1 s. 11–14 gibt eine heilsgeschichtliche Begründung nicht nur der Sklavenregel, sondern der ganzen Haustafel: der Besitz der Heilsgnade soll das *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῆν* zur Folge haben. Die Christianisierung der Haustafeln s. Exk. zu Col 4 1 zeigt sich gerade darin besonders deutlich, daß die späteren Texte die Gebote der Haustafeln im christlichen Glauben verankern, so z. T. schon Eph 5 22 ff., besonders deutlich I Petr 2 18 ff. Die Begründung der Paränese im Kerygma ist schon vor Paulus ausgeprägt; sie wird bei ihm theologisch durchdacht, und das wirkt natürlich nach, auch wenn sich das Verhältnis von Indikativ und Imperativ modifiziert (s. dazu RBultmann NT-Theol. 552 ff.). Als Inhalt des christlicher Lebens ist hier nahezu das „Ideal der griechischen Ethik“ (EMeyer Ursprung und Anf. d. Christent. III 396) beschrieben; von den vier Kardinaltugenden fehlt nur die *ἀνδρεία*, s. im übrigen Dittenberger Or I 339 47 f. *τοὺς τὴν πίστιν εὐσεβῶς τε καὶ | δικαίως τηρήσοντας*, Kern Inschr. v. Magnesia 162 s. *ζήσαντα σωφρόνως καὶ κοσμίως* und vgl. den zweiten Exk. zu I Tim 2 2. Über die Termini, mit denen das Heil beschrieben wird, s. u. An die Stelle der Epiphanie Christi s. den zweiten Exk. zu II Tim 1 10 ist hier die Epiphanie der Gnade getreten; das liegt in der Linie des Präskripts (Offenbarung des Wortes), wie in den Past überhaupt die Aktualisierung des Heilsgeschehens einen festen Bestandteil der kerygmatischen Aussage bildet; vgl. HWindisch ZNW 34, 1935, 213 ff.; einen Mythos von einer solchen Offenbarung hat es in der Gnosis gegeben s. OdSal 33. An unserer Stelle freilich liegt keine Hypostasierung vor (anders 2. Aufl.); vielmehr ist der Wortcharakter der Offenbarung im Sinne von 1 s. ausgearbeitet vgl. auch 3 4. Man bemerkt die paulinische Grundlage (deren sich der Verf. bewußt ist s. 3 5) wie die Modifikation: bei Paulus ist die Rechtfertigung akzentuiert, hier die „Erziehung“; vgl. GWetter Charis 1913, 55 ff. Auch *παιδεύειν* zeigt hier eine wichtige Bedeutungsveränderung gegenüber dem Gebrauch der echten Paulinen: Paulus gebraucht das Wort in der LXX-Bedeutung „züchtigen“ (I Cor 11 32 II Cor 6 9), wie sie I Cl 56 2 ff. unter reichlicher Verwendung alttestamentlicher Stellen ausgeführt wird vgl. auch I Tim 1 20 Hebr 12 5 ff. Hier aber steht das Wort in dem eigentlich heilenischen Sinn, der dem *ιδιώτης* den *πεπαιδευμένος* gegenüberstellt (Belege in den Lexika, s. auch den in Beilage 4 mitgeteilten Text). Auf jüdischem Boden vgl. ep Arist 287, wo es von den *φιλομαθεῖς* heißt *οὔτοι γὰρ θεοφιλεῖς εἰσι πρὸς τὰ κάλλιστα πεπαιδευκότες τὰς διανοίας*. Auf Christus wird diese Bedeutung bereits in dem Gemeindegebet I Cl 59 s. angewendet *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδενσας, ἡγίασας, ἐτίμησας*. Charakteristisch hat Tatian das Wort gebraucht Or Graec 42 *ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δευτέρον δὲ ἅπαντα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι*. *κοσμικός* steht hier ebenso wie sonst oft *κόσμος* mit pessimistischer Nuancierung vgl. II Cl 17 s. *μὴ ἀντιπαρελκώμεθα ἀπὸ τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν* s. *ἐπιθυμ.* (τῆς) *σαρκός* Gal 5 13 Eph 2 s. 13 *μακάριος* s. I Tim 1 11 bezeichnet die Sphäre, wo sich die *ἐλπίς* = der Gegenstand der Hoffnung befindet. Umstritten ist, ob hier Jesus Christus das Gottesprädikat bekommt oder ob zwischen dem „großen Gott“ und dem „Heiland Jesus Christus“ zu unterscheiden ist. Für das erstere spricht der Ausdruck, für das zweite die gerade in den „Epiphanienstellen“ der Past

- 14 und (des) Heilandes Christus Jesus: er hat sich für uns dahingegeben, uns zu erlösen von aller Ungerechtigkeit und für sich zum Eigentum ein Volk zu

durchweg festgehaltene Subordination (vgl. HWindisch a. a. O. 226; Jeremias). Daß der *σωτήρ*-Titel auf Christus übertragen ist, beweist nicht, daß ihm auch die Bezeichnung als Gott zuteil wird. Wir haben eine Stufe der christologischen Entwicklung, welche der bei Lc zu beobachtenden entspricht: Übertragung der soteriologischen Funktionen Gottes auf Christus bei klarer Wahrung der Subordination vgl. HConzelmann Die Mitte der Zeit 1962, 158ff. Zum Vers vgl. AWWainwright ScJTh 10, 1957, 274ff. 14 Die Formulierung ist vor allem von Ex 19 5 (s. Dt. 14 2) *ἔσσεθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν* beeinflusst; der gleiche Einfluß zeigt sich I Petr 2 9 f. vgl. auch I Cl 64 *ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον*. Zu *καθαρίζειν* vgl. Hebr 9 14. Für das Werden der christlichen Kultsprache ist es äußerst charakteristisch, wie der aus LXX übernommene und von den Christen adoptierte Ruhmetitel des Volkes Israel hier zwischen eine hellenistische Soteriologie und einen gleichfalls hellenistischen Abschluß gestellt ist, denn *ζηλωτής* in ähnlichen Verbindungen wie hier gehört zur Terminologie der Inschriften z. B. Dittenberger Or I 339 90 *ζηλωταὶ τῶν καλλίστων*, ähnlich Hiller v. Gärtringen Inscr. v. Priene 110 11 f. vgl. Dittenberger Syll II 717 33 756 32 714 46, aber auch Philo Migr Abr 62; mit *περὶ* I Cl 45 1 Pol 6 3; die hellenistisch-judenchristliche Genesis des ganzen Zusammenhangs ist deutlich vgl. auch den folgenden Exk., s. zu Gedanken und Terminologie zu I Tim 2 6.

DIE SOTERIOLOGISCHE TERMINOLOGIE von Tit 2 11 ff. 34 ff. – 1. In den Exkursen zu II Tim 1 10 ist gezeigt, daß die Past Termini bevorzugen, die – in der hieratischen Sprache der Griechen längst üblich – zur Zeit unserer Briefe neuen Klang und neues Gewicht durch den Kaiserkult erhalten haben. Die beiden genannten Stellen des Tit tragen, wie kaum noch andere in den Past, dieses hieratische Gepräge, da die Vorstellung des *θεὸς ἐπιφανής* – hier vertreten durch *ἐπιφάνεια* – und des *σωτήρ* noch weiter ausgeführt wird durch Termini, die in denselben Gedankenkreis gehören. *σωτήριος χάρις*: *σωτήριος* s. Sap 1 14 III Mac 6 31 7 18 (Cod. Venetus) IV Mac 12 6 (nach S) 15 28 wird in der religiösen Terminologie sowohl in kultischer Beziehung (*σωτήρια θύσαι* s. Dittenberger Syll I 384 23 391 22 Or I 443, wohl auch Am 5 22) wie in geistiger (Corp Herm 10 15 I p. 120 Nock *τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπων ἐστίν, ἡ γνώσις τοῦ θεοῦ*) gebraucht; *χάρις* in diesem Zusammenhang läßt weniger an die Gottesgnade, von der Paulus schreibt, denken als an die „Gnaden“ der epiphanen Götter in ihren Manifestationen (wie sie z. B. im Herrscherkult verherrlicht werden) vgl. Dittenberger Syll II 798 7 ff. von Caligula *οἱ [δὲ] τῆς ἀθανάτου | χάριτος τὴν ἀφθονίαν καρποῦμενοι, ταύτην τῶν πάλοι μείζονες, ὅτι οἱ μὲν παρὰ πατέρων διαδοχῆς ἔσχον, οὗτοι | δ' ἐκ(κ) τῆς Γαίου Καίσαρος χάριτος εἰς συναρχίαν τηλικούτων θεῶν γενοῦσαι βασιλεῖς, θεῶν δὲ χάριτες τοῦτω διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἀφθαρτον θνητῆς φύσεως*. Antiochus I von Commagene schreibt am Anfang seiner großen Inschrift (Dittenberger Or I 383 9 f.), daß er *ἔργα χάριτος ἰδίας εἰς | χρόνον ἀνέγραψεν αἰώνιον*. Was an unserer Stelle mit *σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις* umschrieben wird, das drücken Inschriften mit *κοινὸς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρ* oder ähnlich aus s. Dittenberger Syll II 760 7 f., Inscr. Brit. Mus. IV 894 6 f. oder vgl. Dittenberger Or 669 7 *παρὰ τοῦ ἐπιλάμψαντος ἡμῶν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους εὐεργέτου* (Galba). In die Gruppe dieser Ausdrücke gehört auch *μακαρία ἐλπίς* s. zu I Tim 1 11 und *μέγας θεός*. Die große Sammlung von Bruno Müller *Μέγας θεός* Diss. philol. Halenses XXI 1913, 281 ff. zeigt, daß namentlich die aus dem Orient stammenden Gottheiten häufig das Attribut *μέγας* erhielten. So erklärt es sich, daß das Wort auch in dem orientalisch beeinflussten Herrscherkult als Re-

gententitel erscheint (Belege bei Müller 389 ff.). Der Ausdruck ist schon im hellenistischen Judentum rezipiert worden s. unten zu Nr. 2: *ὁ μέγιστος θεός* ist häufig bei Josephus und die *μεγαλειότης τοῦ θεοῦ* begegnet bei Aristobul, Josephus (vgl. ASchlatter Wie sprach Josephus von. Gott 1910, 18 f. 21) und Lc 9 43 I Cl 24 5, wie die *μεγαλειότης* Christi II Petr 1 16. *φιλανθρωπία* ist die typische Herrschertugend s. Dittenberger Or I 90 12 139 20 Syll II 888 101 P Bell 1912 81, weitere Belege bei Preisigke II 692 (*ἡ σὴ φιλανθρωπία* in Gesuchen an Kaiser und Statthalter) III 201 f. *φιλανθρωπία* und *χρηστότης* stehen häufig zusammen s. Philo Jos 176, Jos Ant X 163, Onosander Strategikos 381 p. 112 Schwebel; weitere Beispiele bei Wettstein. Beide Wörter sind auch der LXX nicht fremd; in unserem Zusammenhang ist es von Bedeutung, daß sie beide von Gott gebraucht werden (*φιλανθρωπία* Musonius p. 90 12 Hense, *φιλόανθρωπος* Philo Virt 77, *χρηστότης* LXX Jos Ant XX 90 Rm 24 11 22), wie daß *φιλανθρωπία* häufig als Herrschertugend erwähnt wird z. B. Kern Inschr. v. Magnesia 18 17 201 2, Dittenberger Or I 90 12 139 20 168 12. 46 und dazu PWendland ZNW 5, 1904, 345 A 2; vgl. noch Diognet 9 2 *ἦλθε δὲ ὁ καιρὸς ὃν θεὸς προέθετο λοιπὸν πανερώσαι τὴν ἐαυτοῦ χρηστότητα καὶ δυνάμιν (ὃ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ θεοῦ)*, Justin Dial 47 5 *ἡ γὰρ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ πλούτου αὐτοῦ τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων . . . ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει* und SLorenz De progressu notionis *φιλανθρωπίας* Diss. Leipzig 1914, bes. S. 42 f. – So erweisen sich die fraglichen Termini einschließlich *σωτήρ* und *ἐπιφάνεια* erstlich ausgesprochenermaßen als Bestandteile der höheren Koine, sodann als technische Wörter hellenistischer Kulte, besonders des Herrscherkults. Wichtiger noch ist die Verwandtschaft im Tenor: wer die feierliche Stilisierung kennt, mit der die göttlichen Ehrungen der Kaiser in den Inschriften begründet werden, vgl. etwa die bei Wendland 409 ff. Beilagen Nr. 8–12 gesammelten Belege, der wird empfinden: es ist dieselbe Sprache, die dort und hier geredet wird. Vgl. EdMeyer Ursprung und Anfänge des Christent. III 396, FBilabel Äg. Thronbesteigungsurkunden, Festschr. Cimbria 1926, 63 ff. – 2. Die Art, in der die Past die fraglichen Termini einführen, macht es von vorneherein wahrscheinlich, daß der Autor nichts Neues zu prägen, sondern Geprägtes weiterzugeben sich bewußt ist. Die Bedeutung, die dieser Stil seit den Apologeten für die Sprache der Kirche erlangt hat, läßt es unglaublich erscheinen, daß allein der Autor der Past diese Ausdrucksweise im Christentum eingeführt habe. Die Analogie der anderen kultischen Ausdrücke in den Past s. zu I Tim 1 17 2 10 legt es nahe, daß auch die fraglichen Formeln schon vom Diasporajudentum rezipiert waren; die oben gelegentlich zitierten Stellen aus jüdisch-griechischen Texten bestätigen dies. So hebt sich eine exegetische Schwierigkeit: die Häufung verwandter Ausdrücke bei Beziehung derselben auf verschiedene Personen, Gott und Christus, läßt sich erklären: vgl. die „Epiphanie“ des „Retters“ Gott bzw. Christus (hierher gehört auch die Übertragung des Gottestitels, wenn 2 18 in diesem Sinn zu verstehen ist s. o.); ebenso auch die Verschiedenheit im Gebrauch anderer Ausdrücke: vgl. *χάρις* 2 11 (göttliche Kraft) mit *χάρις* 3 7 (im Sinne des Paulus), *σωτήριος* 2 11 (von der Gnadenkraft) mit *ἔσωσεν* 3 5 (Rettung durch die Taufe). Die Ausdrücke gehören eben bereits zur Formelsprache und werden verwendet, ohne miteinander in Beziehung gesetzt zu werden; es fehlt bewußte Reflexion auf das Verhältnis von Gottes- und Christustitulatur. Endlich erklärt sich auch die 2 14 3 5 besonders in die Augen fallende Tatsache, daß Gedanken anderer Art und Herkunft mit den hier untersuchten verbunden werden konnten (s. zu 2 14), wenn man voraussetzen darf, daß diese nicht ad hoc formuliert wurden. – 3. Die fraglichen Stellen sind auch für die Entscheidung der Echtheitsfrage von besonderer Wichtigkeit. Es ist zunächst festzustellen, daß Paulus in den „anerkannten“ Briefen das hier untersuchte Sprachgut in sehr geringem Maße verwendet: die Statistik von *σωτήρ* s. Exk. zu II Tim 1 10 ist, wenn schon Zufall, dann doch jedenfalls symptomatischer Zufall. Noch wichtiger aber ist eine zweite Beobachtung: daß Paulus gerade die heilsgeschichtliche Erfahrung des Christen in völlig anderem Stile beschreibt. Seine soteriologische Sprache ist, bei aller

15 weihen, das sich guter Werke befleißigt. — In diesem Sinn sollst du lehren, mahnen, strafen mit allem Nachdruck; keiner soll dich verachten!

3 Mahne sie, Behörden und Obrigkeiten untertan zu sein, sich gehorsam
2 zu verhalten, zu jedem guten Werke bereit, niemand zu lästern, Streitigkeiten
abhold (und) freundlich zu sein (und) allenthalben Friedfertigkeit gegenüber
3 allen Menschen zu bezeigen. Einstmals waren ja auch wir in Torheit, Unge-
horsam und Irrtum befangen, Sklaven von allerlei Begierden und Lüsten, und
4 lebten in Bosheit und Neid dahin, (andern) verhaßt und hassend einander. Als
5 aber die Güte und Leutseligkeit Gottes unseres Retters erschien, da hat er uns
gerettet, nicht weil wir Werke der Gerechtigkeit getan, sondern nach seiner
Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung, (wie) sie der
Heilige Geist (bewirkt), den er über uns reichlich ausgegossen hat durch Jesus

Anlehnung an jüdische und vorpaulinische christliche Tradition, doch original; die Past reden in dem feierlichen Stil, den die griechische Welt und gelegentlich auch das griechisch redende Judentum gebrauchte. Soweit feierliche Redeweise vulgär sein kann, ist es hier der Fall, und man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß die Sprache der Past (und etwa noch die verwandte des II Petr vgl. dazu EKäsemann ZThK 49, 1952, 285 f.) innerhalb des NT relativ eigenartig erscheint. Dann ist aber auch diejenige Lösung des aufgezeigten Widerspruchs hinfällig, die ihn mit der Entwicklung der Sprache des Paulus erklären will. Wenn man die Past an den Anfang seiner Wirksamkeit setzen könnte, so würde – lediglich auf sprachlichem Gebiet – ein Vordringen vom Pathos der griechisch-jüdischen Gemeindesprache zu originalerer Ausdrucksweise denkbar erscheinen; aber jene Ansetzung scheitert an der Situation, die die Past voraussetzen: Mission, Gemeinden, Lehren, Ketzereien zeigen, daß der große Schritt in die Heidenwelt nicht erst unlängst getan ist. So bliebe für den, der die Briefe als Paulusbrieve verstehen will, nur die eine Annahme übrig: Paulus müßte sich seiner originalen Art zu reden im Alter entäußert und weltförmigere Ausdrücke angenommen haben, und zwar für Gedanken, die das Zentrum seines Christentums bilden. Wer sich zu dieser – m. E. höchst bedenklichen – Annahme nicht verstehen will, wird die Briefe dem Paulus absprechen.

15 μετὰ πάσης ἐπιταγῆς ist als verstärktes κατ' ἐπιταγὴν I Cor 7 6 zu beurteilen; Theodoret III p. 706 Schulze umschreibt den Ausdruck σὺν παρησίᾳ διδάσκειν καὶ ἐπιτιμᾶν ἔνθα δεῖ. Zur abschließenden Mahnung s. zu I Tim 1 18–20.
III 1. 2 Mahnungen allgemeineren Inhalts, die eröffnet werden durch die Forderung des Gehorsams gegen die Obrigkeit. Von Paulus Rm 13 1 ff. als besonderer Teil der Paränese ausführlich behandelt, hat dies hier nur in wenigen Worten angedeutete Gebot in I Petr 2 13 ff. seine Stelle bereits am Anfang der Haus-
tafel erhalten; s. den ersten Exk. zu I Tim 2 2. πειθαρχεῖν kann absolut stehen wie in dem pergamenischen Gesetz Dittenberger Or II 483 70 f. ἐὰν δὲ μηδ' οὕτω πειθαρχῶ| σιν οἱ ἰδιῶται κτλ. πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἔτοιμος wie I Cl 2 7 s. auch Tit 1 16. πᾶσαν ἐνδευκνύμενος κτλ. konventionelle Wendung vgl. zu Jud 3 und II Petr 1 5, und s. Ähnliches PGießen I 56 14 79 col II 7 Dittenberger Or II 669 3 (zit. zu Tit 2 2) ep Arist 190 u. ö. 3–7 wird der Heilsstand der Leser in vorchristlicher und christlicher Zeit geschildert; dabei fällt auf, daß der Verf. sich einschließt. Wenn man Rm 6 17 f. I Cor 6 9–11 Col 3 7. 8 Eph 2 2 ff. II Cl 1 6–8 zum Vergleich heranzieht, so zeigt sich eine beträchtliche Verwandtschaft der Gedankenführung. Eine solche Darstellung der vorchristlichen Vergangenheit

(ἤμεν oder ἦτε mit Lasterkatalog o. ä.) und darauf folgend eine Schilderung des Christenstandes hat zu den gebräuchlichsten τόποι der urchristlichen Predigt gehört; als Wendepunkt wurde dabei entweder – missionsgeschichtlich – die Bekehrung der Leser, oder – heilsgeschichtlich – die Erscheinung Christi (so hier, vgl. auch Gal 4 4) gewertet. Direkte literarische Abhängigkeit der Stellen voneinander ist bei der Verschiedenheit des Wortlauts unwahrscheinlich; nur das Schema ist von der paränetischen Tradition weitergegeben worden. An unserer Stelle freilich ist die Formel πιστός ὁ λόγος (s. u. zu 8 und Exk. zu I Tim 1 15) ein Hinweis, daß die Sätze entlehnt sind. Aus dem Schematismus der Redeweise erklärt sich auch die 1. Pers. Plur. Freilich ist die Stelle nicht von einheitlichem Gepräge; neben den im Exkurs zu 2 14 gekennzeichneten Termini stehen Ausdrücke, wie sie Paulus braucht (s. 3 5. 7 und den genannten Exk. a. E.). Anscheinend hat der Verf. die geprägte soteriologische Aussage mit paulinischen Interpretamenten durchsetzt, die sich auch stilistisch – als reine Prosa – abheben. Als Subjekt der Epiphanie steht wieder, wie 2 11 und 13, eine personifizierte Offenbarungspotenz, ohne daß man deshalb schon von Hypostasierung sprechen könnte. Wieder wird die Vergegenwärtigung vollzogen, und zwar durch die Verknüpfung mit dem Sakrament und die direkte Nennung des Heilsertrags. 3 συνηγός im NT nur hier, s. aber I Cl 35 6 45 7 Philo Decal 131. Zur Terminologie von 4 s. Exk. zu 2 14. 5 Wie II Tim 1 9 s. z. St. wird hier die Werkgerechtigkeit abgelehnt; solche Wendungen sind von Paulus übernommen und inzwischen selbst Tradition geworden vgl. ihre Verwendung in Eph (2 5. 8 3 12) und I Cl 32 4. Mit λουτρόν ist wie Eph 5 26 die Taufe gemeint; den damit (wie, ist nicht gesagt) verbundenen Vorgang bezeichnet παλιγγενεσία.

WIEDERGEBURT. 1. Das Wort παλιγγενεσία hat Philo Vit Mos II 65 I Cl 94 kosmologischen Sinn (nach der Sintflut), Jos Ant XI 66 nationalen, Mt 19 28 messianisch-eschatologischen; vgl. z. d. St. auch über den Gebrauch des Wortes bei Stoikern und Pythagoräern. Zwischen diesen Bedeutungen des Wortes und der gleich zu erwähnenden mystischen steht die Gleichung παλιγγενεσία = μετενσωμάτωση, die Nemesius De natura hom. 2 p. 51 Matthaei Κρόνιος μὲν γὰρ ἐν τῷ Περὶ παλιγγενεσίας (οὗτω δὲ καλεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν) und wohl auch Plutarch Is et Os 72 p. 379 E voraussetzen scheinen s. Reitzenstein Hell. Myst. 262. An unserer Stelle gibt das parallele ἀνακαίνωσιν κτλ. an, was man von dem „Bad der Wiedergeburt“ erhofft; es sind Vorstellungen, wie sie in ähnlichem Zusammenhang mit der Taufe Rm 6 4 und Jo 3 3. 5, sonst I Petr 1 3. 28 ausgesprochen werden s. z. d. St. Die Bedeutung des Wortes ist also eine mysterienhafte; sie hängt eng zusammen mit der Vorstellung von der Taufe als Tod oder Begräbnis. Aber diese Bedeutung wird hier nicht weiter ausgeführt; man hat den Eindruck, daß der Terminus λουτρόν παλιγγενεσίας für die Taufe dem Verf. und seinen Gemeinden bereits geläufig ist. Wenn Paulus in den echten Briefen das Wort π. nicht gebraucht, so wäre das nach ASchweitzer Die Mystik des Ap. Paulus 1930, 13 ff. von höchster Bedeutung; es würde bezeugen, daß für Paulus der neue Zustand nur durch ein reales Sterben und Auferstehen mit Christus herbeigeführt wird und nicht durch ein anderes, und zwar rein symbolisches Wort wie Wiedergeburt ausgedrückt werden kann. Die Frage ist nur, ob die Christen aus solchen geläufigen Worten noch die Beziehung auf einen bestimmten Vorgang heraushörten. Die Häufigkeit ganz verschiedener Ausdrücke für die Sache schon in der zweiten und dritten christlichen Generation spricht dagegen s. AvHarnack Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42/3, 1918, 97 ff. Gerade Häufigkeit und Geläufigkeit der Termini dürften aber (gegen Harnack) bezeugen, daß die Christen diese Termini aus einer andern Welt übernommen haben. – 2. Obwohl

- 7 Christus unseren Heiland; so sollen wir durch seine Gnade gerechtfertigt Erben
 8 werden, so wie wir hoffen auf ewiges Leben. Recht hat das Wort. Und von
 diesen Dingen, möchte ich, sollst du ein kräftig Zeugnis ablegen, damit (alle),
 die ihre Zuversicht auf Gott gesetzt haben, lernen sich guter Werke zu be-
 9 fleißigen. Das ist recht und gut für die Menschen. Törichte Untersuchungen
 aber (über) Geistergeschlechter, Streiterei und gesetzliche Kontroversen sollst
 10 du fliehen, denn sie sind unnütz und zwecklos. Einen sektiererischen Menschen
 sollst du nach ein- oder zweimaliger Zurechtweisung zurückweisen in der Ge-

das Judentum das Wort kennt, bietet es keine echte Analogie zum Gebrauch unserer Stelle; der Vergleich des Proselyten mit einem eben geborenen Kinde ist keine vgl. Exk. zu I Petr 2.2. Wir sind vielmehr auf die Welt der Mysterien gewiesen (s. die Belege bei Bauer s. v.); hier kann „Wiedergeburt“ das Leben nach dem Tode bezeichnen wie in dem aus einer fremden Quelle stammenden Abschnitt Philo Cher 114 μετὰ τὸν θάνατον; ἀλλ’ οὐκ ἐσόμεθα οἱ μετὰ σωμάτων σύγκριτοι ποιοί, ἀλλ’ εἰς παλιγγενεσίαν ὁρμήσομεν οἱ μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι ποιοί, vgl. JPascher *‘H Βασιλική ‘Οδός* 1931, pass., bes. 246 ff. 252 (259 f. über die Verbindung von Kosmologie und Soteriologie), andererseits JDey (s. u.) 34 f. Aber die Mysterien vermitteln auch eine neue Geburt in diesem Leben s. Apuleius Met XI 21 p. 283 Helm *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos: . . . numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*; CIL VI 510 17 ff. *taurobolio | criobol(ue) in aeternum renatus*; die Beweiskraft dieser beiden Stellen wird von Dey S. 99 und 73 f. bestritten; aber die Verknüpfung des Begriffs mit kultischer Übereignung von Lebenskräften ist deutlich. Vgl. weiter den großen Pariser Zauberpapyrus („Mithrasliturgie“) Preisendanz Pap Gr Mag IV 499 ff. ἐὰν δὲ ὑμῖν δόξῃ μεταπαράδωκα με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει, ebda 718 ff. κύριε, παλιγγενόμενος ἀπογίγνομαι ἀξέσμενος καὶ ἀξήθεις τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλθεις πορεύομαι. Zur Erläuterung darf man endlich auch den hermetischen λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας Corp Herm 13 heranziehen, wo 13 s (Nock II p. 201) Hermes auf Tats Bitte διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον ἀντὼρτὸν οὐκ ἔχω λέγειν, πλὴν τοῦτο· ὁρῶν + τι + ἐν ἐμοὶ ἀπλαστον θέαν γεγενήμενρ ἐξ ἐλέον θεοῦ καὶ ἐμαντὸν ἐξελέλθῃς εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ ἐμὶ νῦν οὐχ ὁ πρῶν, ἀλλ’ ἐγεννήθην ἐν νῶ. ἀνακαίνωσις κτλ. beschreibt denselben Vorgang mit einem anderen Ausdruck: das göttliche πνεῦμα ist es, das den Menschen neu schafft s. Col 3 10. Der Genitiv πνεύματος ist darum nicht wie Rm 12 2 Herm vis III 8 s ἡ ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν gen. obj., sondern causativus, gehört übrigens – da παλιγγενεσία im Gegensatz zu ἀνακαίνωσις einer Erläuterung nicht bedarf – wohl nur zu dem letzteren Substantiv (anders Spicq). – 3. Wenn somit eine Verwandtschaft in Vorstellung und Terminologie zwischen hellenistischer und christlicher „Wiedergeburt“ zu bestehen scheint, wie sie auch Tertullian De baptismo ausdrücklich bestätigt, so ist der Abstand doch nicht zu unterschätzen. Man beachte den Unterschied etwa von der Darstellung der „Mithrasliturgie“: dort soll die „vergängliche Menschennatur“, die ἀνθρώπινη ψυχικὴ δύναμις (Preisendanz IV 523 f. = φθαρτῇ βροτῶν φύσις 533) still stehen, ἵνα νοήματι μεταγεν[ν]ηθῶ καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερόν πνεῦμα (508 ff.); hier handelt es sich nicht um Ekstase πρὸς ὄλγον, sondern um dauerndes neues Leben im Geist, das auch nicht – wie das von Apuleius Met XI geschilderte Mysterium – einer abermaligen erneuernden Wiedergeburt bedarf. Es ist auch nicht eine besondere Art mystischen Christentums gemeint, sondern der allen zugängliche Heilsstand; das deutet auf eine Vulgarisierung eigentlich mystischer Ausdrücke, eine Entwicklung, wie sie im Exk. zu Eph 4 16 Nr. 4 charakterisiert ist. Zwi-

schen der Wiedergeburtsvorstellung der Mysterien und dem Gedanken unserer Stelle besteht also in zwei Punkten ein Unterschied: Tit 3 5 weiß nichts von Ekstase, sondern nur von dauernder Kraftwirkung eines neuen Lebens; die Wiedergeburt ist dementsprechend nicht nur dem einzelnen Mysten möglich; sie ist vielmehr das grundlegende Ereignis für alle Christen. Vgl. noch P Gennrich Die Lehre von der Wiedergeburt 1907 (leugnet außerchristl. Einfluß), R Reitzenstein Die Vorgeschichte der christl. Taufe 1929, H Windisch Exkurse zu I Petr 2 1–10 I Jo 3 9 V Jacono Biblica 15, 1934, 369 ff., J Dey ΠΑΛΙΤΕΝΕΣΙΑ 1937 (mit umfassender Materialdarbietung; weist auf den breiten unspezifischen Gebrauch des Wortes hin, vgl. dazu auch F Büchsel ThWbch I 685 ff.) R Bultmann Das Ev. des Joh. 95, A 5. J Ysebaert Greek Baptismal Terminology 1962, 87 ff.

7 Den Worten nach erinnert die Stelle an die echten Paulusbriefe; aber man könnte fragen, ob hier wirklich der Akt der Rechtfertigung gemeint sei und nicht vielmehr ein in Kraft der Gnade gerechtes Leben, s. dann zu 2 11–14. Eine sichere Entscheidung, wie der Verf. die für ihn ja bereits traditionelle Wendung auffaßte, ist nicht möglich; es könnte auffallen, daß es nicht heißt *κληρονόμοι ζωῆς αἰωνίου*. Die Erklärung bietet vielleicht 1 2; man kann aus der Stelle schließen, daß *ἐλπίς ζωῆς αἰωνίου* formelhaft verbunden ist und darum nicht zerrissen, sondern mit *κατά* zu *κληρονόμοι* hinzugefügt wird. 8–11 wird noch einmal das Ideal tätiger Frömmigkeit geschildert, und zwar im scharfen Gegensatz zu der praktisch unfruchtbaren Ketzerei, wie sie schon 1 10 ff. bekämpft war. Wie dort finden sich auch hier zahlreiche Anklänge an die Ketzerbekämpfung in den anderen Past: *ζητήσεις* s. I Tim 1 4 6 4 II Tim 2 23 (dort auch *μωράς*), *γενεαλογία* I Tim 1 4, *ἔρις* I Tim 6 4, *μάχαι* II Tim 2 23 (2 14 I 6 4); bei *μάχαι νομικαί* denke man an die Ausführungen I Tim 1 8 f. s. z. St.; auch hier könnte Streit über asketische (nicht speziell jüdische) Gebote gemeint sein, s. aber zu Tit 1 10 ff. und Erk. zu I Tim 4 3 Nr. 3 a. *περίστασθαι* s. II Tim 2 16, *μάταιος* I Tim 1 6, *παρατεῖσθαι* I Tim 4 7 II Tim 2 23. 8 Zur Bedeutung von *πιστός ὁ λόγος* in diesem Zusammenhang s. zu 3 3–7 und Exk. I Tim 1 15; auch hier wird das Verständnis als Beteuerungs- (nicht direkte Zitations-)formel näher liegen, unbeschadet der Tatsache, daß die vorausgehende Aussage über die Epiphanie des Heils sich geprägter Rede bedient; gerade als solche wird sie dann durch die Formel bestätigt. *προϊστασθαι*, sorgen für s. zu I Th 5 12 und vgl. außerdem Epict III 24 3 (von Gott) *τὸν κηδόμενον ἡμῶν καὶ πατρικῶς προϊστάμενον. οἱ πεπιστευκότες θεῷ* entspricht wohl dem *ἡμετέροι* in 14, ist also ein Christenname. Daß darin eine Beziehung auf Christus nicht angedeutet wird, könnte befremden; vgl. dazu, was I Tim 2 10 über *θεοσέβεια* gesagt ist. 10 *αἰρετικός* ist kein ‚christliches‘ Wort, sondern steht Pseudo-Plato Definit 412 a in der Bedeutung ‚mit rechter Wahl‘ (parallel mit *εὐλαβητικός*), ebenso Hierokles Ethische Elementarlehre 9 5 ff. Berliner Klassikertexte IV 40 f.), wo auch das Adverb synonym mit *ἐκλεκτικῶς* vorkommt. Wenn man berücksichtigt, daß *αἵρεσις* bereits I Cor 11 19 Gal 5 20 von Paulus sensu malo gebraucht wird, noch dazu an der zweiten Stelle ohne jede Erklärung in einem Lasterkatalog nach *ἐριθεῖαι* und *διχοστασίαι*, und daß diese Bedeutung durch den LXX-Gebrauch des Wortes keineswegs nahegelegt ist, so wird man annehmen dürfen, daß dieser *sensus malus* nicht erst von Paulus geschaffen wurde. Dann kann natürlich auch die hier vorausgesetzte Bedeutung von *αἰρετικός* nicht mit Sicherheit auf das Konto der Christen gesetzt werden. Aber es ist fraglich, ob hier nur auf die 1 11 angedeuteten Spaltungen oder auf Zugehörigkeit zu Sekten angespielt

- 11 **wiſſheit, daß so ein Mensch (heillos) verkehrt ist und sich selber mit seiner Sünde richtet.**
- 12 **Wenn ich Artemas oder Tychicus zu dir schicke, dann reise schnell zu mir nach Nikopolis; denn ich habe mir vorgenommen, dort den Winter zuzubringen. Zenas den Juristen und Apollos versorge gut für die Winterreise, daß ihnen nichts fehle. Überhaupt sollen die Unsern lernen, mit guten Werken für Nahrung und Notdurft zu sorgen, damit sie nicht ein unfruchtbares Leben füh-**

wird. 11 *αὐτοκατάκριτος* ist in einem Philofragment II p. 652 Mangey aus Johannes Damascenus belegt: *μηδενὶ συμφορὰν ὀνειδίσῃς . . . μήποτε τοῖς αὐτοῖς ἄλους αὐτοκατάκριτος ἐν τῷ συνειδότη ἐρεθῇς*. Was es hier bedeutet, ist klar: wenn der also Ermahnte noch nicht hört, so wird der Irrtum zur Sünde, das *ἀκούσιον* zum *ἐκούσιον* (vgl. dazu Philo Spec Leg. I 227. 235); er hat sich selber mit seiner Weigerung das Urteil gesprochen. 12. 13 s. den folgenden Exk. Daß *νομικός* wie in den Evangelien auf einen (gewesenen) Rabbinen deute, ist unwahrscheinlich, weil für die Past *νομοδιδάσκαλος* I Tim 17 einen anderen, und zwar nicht guten Sinn hat; also ist an einen Juristen zu denken s. BGU I 326 22 361 col III 2, III 2 15, Kern Inschr. v. Magnesia 191 4 u. Anm., Epictet II 13 6–8. *σπουδαίως προπέμπειν* heißt, wie der *ἴνα*-Satz zeigt: ‚sie gut versorgen und so absenden‘ vgl. zu III Jo 6 und Theodor v. Mops. II 256 Swete *cum sumptu sufficienti*. Der *ἴνα*-Satz ist nahezu konsekutiv, obwohl der Ausdruck der Absicht nicht völlig ausgeschlossen ist, vgl. PLond III S. 212 12 ff. *λαβὼν κοτύλας τ[ό]σας φακῶν ἴνα ἀρκέσ[ῃ] ἡ[μ]ῖν*. 14 *προτίστασθαι* s. zu 8. Der Satz bringt jedenfalls eine Verallgemeinerung von 13; entweder: an dem *σπουδαίως προπέμπειν* sollen alle Christen lernen; – oder (Lock): auch die Unsern sollen (wie die Heiden, und um ihnen zu zeigen, daß sie nicht *ἄκαρποι* sind) lernen, mit guten Werken *εἰς τὰς ἀναγκ. χρειὰς* beizusteuern; das letzte ist die Hauptsache und steht natürlich in dem materiellen Sinn, wie ihn die Worte oft in der Popularphilosophie haben s. PWendland Philo und die kyn.-stoische Diatribe 1895, 10, GAGerhard Phoinix v. Kolophon 1909, 122 und vgl. Diod Sic I 34 *πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τὰ δυνάμενα τὰς ἀναγκαίᾳς χρειὰς παρέχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, δαριλῇ φύεται κατὰ τὴν Αἴγυπτον*, Philo Decal 99 *ἀνθρώπων δ' ἕκαστος ἅτε θνητῆς φύσεως μετέχων καὶ μυρίων ἐνδεῆς ὢν πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρειὰς ὀφείλει μὴ κατοικνεῖν ἐκπορίζειν τὰ ἐπιτήδεια μέχρι τελευτῆς τοῦ βίου* Hiller v. Gärtlingen Inschr. v. Priene 108 80 *εἰς χρειὰς ἀναγκαίᾳς ἔδωκεν* (eine Summe).

DIE SITUATION DES TIT. 1. Aus 15 ist zu schließen, daß Paulus mit Titus in Kreta gewesen ist und daß sie dort Christengemeinden gegründet oder vorgefunden haben. Diese Gemeinden bedürfen noch der Organisation, und das um so dringender, da sich auf der Insel die Ketzerei regt I 10 ff. 39 ff. Diese Organisation ins Werk zu setzen, ist die Aufgabe des Titus; ihn dabei anzuleiten die Aufgabe des Briefes. Paulus will den Winter in Nikopolis verbringen, wo er aber z. Zt. des Briefes offenbar noch nicht ist. Während eine Anzahl der Nikopolis benannten Städte ihrer Lage oder Entstehungszeit wegen ausscheiden s. ThZahn Einl. I § 35 A 3, käme in Betracht: a) N. in Cilicien (Strabo XIV 519 p. 166 Kramer, Ptol V 77), kommt nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen über die Zeit des Tit in Frage, erscheint aber seiner Lage wegen als Winterquartier nicht geeignet; b) N. in Thracien, jetzt Nikopoli (Ptol III 117) vgl. Theodoret III p. 709 Schulze; die

Stadt ist aber erst von Trajan gegründet; ob das unser Autor – angenommen, daß er noch später schrieb – übersehen hätte? Mindestens wahrscheinlicher ist es, c) an N. in Epirus (Dio Cassius, Augustus 50, 13; 51, 1 p. 73. 75 Dindorf; Strabo VII 75 p. 63 Kramer X 22 p. 343 f.), die Wirkungsstätte Epictets vgl. Aulus Gellius Noct Att 15, 11 *qua tempestate Epictetus quoque philosophus propter id senatusconsultum Nicopolim* (Suidas *ἐν Νικοπόλει τῆς νέας Ἑπείρου πόλεως*) Roma decessit zu denken. Die Provinzzugehörigkeit der Stadt hat gewechselt s. Zahn Einl I § 35 A 3. Aus der Art, wie 3 13 Zenas und Apollos erwähnt werden, schließt man wohl mit Recht: *per hos scripsit ad eum mittens eos* (Theodor v. Mops. II p. 256 Swete). Nach den Paulusakten p. 236 Lipsius heißt ein Sohn des Onesiphorus Zenon; daß zwischen ihm und unserem Zenas ein Zusammenhang besteht, ist möglich. Apollos ist der aus Act 18 24 19 1 I Cor 1 12 3 4–6. 22 4 6 16 12 bekannte. Tychicus s. II Tim 4 12 oder ein sonst unbekannter Artemas sollen – wohl später als der Brief – eintreffen, um Titus abzulösen. – 2. Daß Paulus einmal in Nikopolis und Epirus gewesen ist, erscheint wohl glaublich; zum Überfluß kann man darauf hinweisen, daß der Winteraufenthalt hier nur geplant wird, aber nicht als Tatsache bezeugt ist. Mehr Schwierigkeiten macht die Unterbringung eines Aufenthalts in Kreta: man hat an die sog. zweite Missionsreise – von Cilicien oder besser von Korinth aus – gedacht, aber war damals Titus in des Paulus Gesellschaft und kannte dieser den Apollos schon? Auch der nach II Cor zu postulierende Besuch in Korinth zwischen I und II Cor mußte zur Postulierung eines Aufenthalts auf Kreta herhalten, aber er kann nur ein Abstecher gewesen sein. Glaublicher erscheint die Annahme, Paulus und Titus seien zur Zeit von Act 20 3 in Kreta gewesen. Dann müßte der Brief auf der Rückreise des Paulus nach Norden (s. Nikopolis!) geschrieben sein. Einwenden läßt sich dann nur, daß Tychicus laut Act 20 4 mit Paulus nach Jerusalem ging und daß der Verf. von Act eine so bedeutungsvolle Begebenheit wie die Missionierung Kretas doch vielleicht angedeutet hätte. Als letzte Möglichkeit bliebe dann noch die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft vgl. dagegen den ersten Exk. zu II Tim 4 21. 3. Wer Tit wie alle Past für unpaulinisch hält, wird hier wie sonst s. die Exkurse zu I Tim 1 3 II Tim 4 21 Anknüpfung an eine bekannte Situation, in unserem Fall Act 20 3, für wahrscheinlich halten, über die der Autor entweder besser oder schlechter unterrichtet war als der Verf. von Act oder die er absichtlich verändert hat. Was die Personalien anlangt, so gelten auch hier die im zweiten Exk. zu II Tim 4 21 angestellten grundsätzlichen Erwägungen. Mögliche Beziehungen zur Pauluslegende sind oben unter Nr. 1 beim Namen Zenas aufgezeigt vgl. Onesiphorus II Tim 1 16 ff. 4 19; auch die Erwähnung von Nikopolis könnte aus ähnlichen Zusammenhängen stammen: Rm 15 19 hat wohl eine legendäre Erweiterung der Paulusfahrten im Nordwesten der Balkanhalbinsel nahegelegt vgl. auch die Notiz über Titus II Tim 4 10. – Läßt sich so bei Annahme der Unechtheit die in Tit angedeutete Situation wohl erklären, so bietet sie doch andererseits keinen strikten Beweis für jene Annahme. Viel eher könnte man einen solchen von der Veranlassung des Briefes aus zu führen versuchen: Paulus hat Titus zum Organisieren zurückgelassen; muß er ihm nun noch die einfachsten Anweisungen dazu – Bischofsspiegel und Haustafel – schriftlich übersenden? Dasselbe gilt von der Belehrung über die Ketzerreien, falls Paulus ihre Entstehung in Kreta miterlebt hat. Wenn er von ihnen aber nur durch Titus weiß (wogegen spricht, daß wie in den andern Past von einer gegenseitigen Korrespondenz nichts zu bemerken ist, ja die Art des Schreibens schließt einen vorausgegangenen Brief des Titus an Paulus geradezu aus), wozu dann die Schilderung 1 10 ff.? Im Verein mit anderen Gründen s. die Einl. macht diese künstliche Gestaltung der Briefveranlassung die Hypothese wahrscheinlich, daß hier – zum Teil schon vorhandene – Gemeindeordnungen mit apostolischer Autorität und antiketzerischer Tendenz umkleidet werden sollen. Aber gerade dann erscheint die Frage berechtigt, ob es nach I Tim noch eines Tit oder nach Tit noch eines I Tim bedurfte. Die Antwort gibt die in Tit vorausgesetzte Situation: es werden hier nicht organisierte, sondern zu organisierende Gemeinden

¹⁵ ren. Es grüßen dich alle, die bei mir sind. Grüße die, welche uns lieb haben im Glauben. Gnade sei mit euch allen.

vorausgesetzt, und dementsprechend wird weniger von Amtspflichten als von Familienpflichten gehandelt. So ist I Tim mehr für den Gemeindeleiter, Tit mehr für den Missionar bestimmt, und das eine Schriftstück behauptet völlig zu Recht neben dem andern seine Stellung im Kanon. Natürlich ist aus der Abzweckung nichts für die Reihenfolge der Entstehung der Briefe zu folgern. – Zum Schluß sei noch einmal betont, daß die hier und in den Exkursen verwandten Inhalts ausgesprochenen Hypothesen als Versuche angesehen werden wollen; es dürfte aber die unabweisbare Pflicht des Interpreten sein, wenn er das „unecht“ ausgesprochen hat, auch an die Beantwortung der Frage zu gehen, warum diese „Briefe“ geschrieben wurden und warum sie so geschrieben wurden.

15 In der Formulierung des Grußes an die *φιλοῦντες ἡμᾶς ἐν πίστει* hat man eine Ausschließung der Ketzer gesehen, die erst der weitherzige Schlußgruß mit bedenke; es kann sich aber auch um eine konventionelle Wendung handeln, die mit *ἐν πίστει* verchristlicht wird (vgl. über die Christianisierung des Proömiums den Exk. zu I Th 1 2) s. PGießen I 12 7 ff. *ἐπισκοποῦμαι τὴν σὴν σύνβιον καὶ τοὺς φιλοῦντάς σε πάντας*, PSI ed. Vitelli 94 10 ff. *ἄσπασαι Τερεῦν καὶ τοὺς φιλοῦντάς σε πάντας*, BGU III 814 39. Vgl. auch die verwandte Formel (*ἄσπασε*) *οὗς ἡδέως ἔχομεν κατ' ὄνομα* POxy IX 1218 12.

BEILAGEN

1 (Vgl. Einleitung Nr. II).

Isocrates, Ad Nicoclem §§ 40, 41, I p. 128 ed. Drerup, Berlin 1906.

40. Καὶ μὴ θανάσης, εἰ πολλὰ τῶν λεγομένων ἐστίν, ἀ καὶ σὺ γινώσκεις· οὐδὲ γὰρ ἐμὲ τοῦτο παρέλαθεν, ἀλλ' ἠπιστάμην, ὅτι τοσούτων ὄντων τὸ πλῆθος καὶ τῶν ἄλλων καὶ τῶν ἀρχόντων οἱ μὲν τι τούτων εἰρήκασιν, οἱ δ' ἀκηκόασιν, οἱ δ' ἑτέρους ποιοῦντας ἐωράκασιν, οἱ δ' αὐτοὶ τυγχάνουσιν ἐπιτηδεύοντες. 41. ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐν τοῖς λόγοις χρὴ τούτοις [τῶν ἐπιτηδευμάτων] ζητεῖν τὰς καινότητας, ἐν οἷς οὐτε παράδοξον οὐτ' ἄπιστον οὐτ' ἔξω τῶν νομιζομένων οὐδὲν ἔξεστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ἠγεῖσθαι τοῦτον χαριέστατον, ὃς ἂν τῶν διεσπαρμένων ἐν ταῖς τῶν ἄλλων διανοαῖς ἀθροῖσαι τὰ πλεῖστα δυνηθῇ καὶ φράσαι κάλλιστα περὶ αὐτῶν.

2 Pseudo-Isocrates, Ad Demonium § 44, I p. 113 ed. Drerup, Berlin 1906.

44. Καὶ μὴ θανάσης, εἰ πολλὰ τῶν εἰρημένων οὐ πρόπει σοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ἡλικίαν· οὐδὲ γὰρ ἐμὲ τοῦτο διέλαθεν· ἀλλὰ προειλόμην διὰ τῆς αὐτῆς πραγματείας ἅμα τοῦ τε παρόντος βίου συμβουλίαν ἐξενεγκεῖν καὶ τοῦ μέλλοντος χρόνου παράγγελμα καταλιπεῖν. τὴν μὲν γὰρ τούτων χρεῖαν ῥαδίως εἰδήσεις, τὸν δὲ μετ' εὐνοίας συμβουλευόντα χαλεπῶς εὐρήσεις. ὅπως οὖν μὴ παρ' ἑτέρου τὰ λοιπὰ ζητῆς, ἀλλ' ἐντεῦθεν ὥσπερ ἐκ ταμείου προφέρῃς, ᾧ ἤθην δεῖν μηδὲν παραλιπεῖν, ὃν ἔχω σοι συμβουλεύειν.

3 Onosander, De imperatoris officio I. Kap. p. 11 ff. Schwebel

(ed. Köchly, Leipzig 1860).

[ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΣ ΣΤΡΑΤΗΓΟΥ]

1. Φημὶ τοίνυν αἰρεῖσθαι τὸν στρατηγὸν οὐ κατὰ γένη κρίνοντας, ὥσπερ τοὺς ἱερέας, οὐδὲ κατ' οὐσίας, ὡς τοὺς γυμνασιάρχους, ἀλλὰ σὺ φρονα, ἐγκρατῆ, νήπτην, λιτόν, διάπονον, νοερόν, ἀφιλάργυρον, μήτε νέον μήτε πρεσβύτερον, ἂν τύχη καὶ πατέρα παίδων, ἱκανὸν λέγειν, ἐνδοξόν.

Nach dieser Einleitung, deren Tugendkatalog so wenig für den στρατηγός Charakteristisches bringt und die gerade infolgedessen, wie schon Wettstein bemerkt hat, dem Bischofsspiegel I Tim 2 Tit 1 ähnlich sieht, folgt nun ein Kommentar, der die einzelnen Eigenschaften erst im Sinne des speziellen Themas deutet. Es würde nicht schwerfallen, einen entsprechenden, nur eben ganz anders lautenden Kommentar zu I Tim 3 zu schreiben.

2. α'. σὺ φρονα μὲν, ἵνα μὴ ταῖς φυσικαῖς ἀνθελκόμενος ἡδοναῖς ἀπολείπη τὴν ὑπὲρ τῶν μεγίστων φροντίδα.

3. β'. ἐγκρατῆ δέ, ἐπειδὴ τηλικαύτης ἀρχῆς μέλλει τυγχάνειν· αἱ γὰρ ἀκρατεῖς ὁρμαὶ προσλαβοῦσαι τὴν τοῦ δύνασθαί τι ποιεῖν ἐξουσίαν ἀκατάσχετοι γίνονται πρὸς τὰς ἐπιθυμίας.

4. γ'. νήπτην δέ, ὅπως ἐπαγρυπνῇ ταῖς μεγίσταις πράξεσιν· ἐν νυκτὶ γὰρ ὡς τὰ πολλὰ ψυχῆς ἡρεμούσης στρατηγού γνώμη τελειοῦται·

5. δ'. λιτόν δέ, ἐπεὶ κατασκελετεύουσιν αἱ πολυτελεῖς θεραπείαι δαπανῶσαι χρόνον ἀπρακτον εἰς τὴν τῶν ἡγουμένων τρυφήν·

6. ε'. διάπονον δέ, ἵνα μὴ πρῶτος τῶν στρατευομένων, ἀλλ' ὕστατος κάμνη.

7. ζ'. νοερόν δέ· ὁξύν γὰρ εἶναι δεῖ τὸν στρατηγὸν ἐπὶ πᾶν ἄττοντα δι' ὠκύτητος ψυχῆς κατὰ τὸν Ὅμηρον

“ὥσει πτερόν ἢ νόημα·”

πολλάκις γὰρ ἀπρόληπτοι ταραχαὶ προσπεσοῦσαι σχεδιάζειν ἀναγκάζουσι τὸ συμφέρον·

8. ζ'. ἀφιλάργυρον δέ· ἡ γὰρ ἀφιλαργυρία δοκιμασθήσεται καὶ πρώτη· τοῦ γὰρ ἀδωροδοκῆτως καὶ μεγαλοφρόνως προῖστασθαι τῶν πραγμάτων αὕτη παραιτία· πολλοὶ γὰρ, κἂν διὰ τὴν ἀνδρίαν ἀσπίσι πολλαῖς καὶ δόρασιν ἀντιβλέψωσιν, περὶ τὸν χρυσὸν ἀμαυροῦνται· δεινὸν γὰρ πολεμίοις ὄπλον τοῦτο καὶ δραστήριον εἰς τὸ νικᾶν·

9. η'. οὔτε δὲ νέον οὔτε πρεσβύτερον, ἐπεὶ ὁ μὲν ἀλόγιτος, ὁ δ' ἀσθενής, οὐδέτερος δ' ἀσφαλής, ὁ μὲν νέος, ἵνα μὴ τι διὰ τὴν ἀλόγιστον πταίσῃ τόλμαν, ὁ δὲ πρεσβύτερος, ἵνα μὴ τι διὰ τὴν φυσικὴν ἀσθένειαν ἑλλείπῃ . . .

12. θ'. πατέρα δὲ προῦκριναι μᾶλλον, οὐδὲ τὸν ἄπαιδα παραιτούμενος, ἐὰν ἀγαθὸς ᾖ· ἐάν τε γὰρ ὄντες τύχῳσιν νήριοι, ψυχῆς εἰσιν ἰσχυρὰ φίλτρα περὶ τὴν εὐνοίαν ἐξομηρεῦσασθαι δυνάμενα στρατηγὸν πρὸς πατρίδα . . .

13. ι'. λέγειν δ' ἱκανόν· ἐνθεν γὰρ ἡγοῦμαι τὸ μέγιστον ὠφελείας ἔξεσθαι διὰ στρατεύματος· ἐάν τε γὰρ ἐκτάττῃ πρὸς μάχην στρατηγός, ἢ τοῦ λόγου παρακέλυσιν τῶν μὲν δεινῶν ἐποίησε καταφρονεῖν, τῶν δὲ καλῶν ἐπιθυμεῖν . . . 16. οὐδὲ χωρὶς στρατηγού οὐδεμία πόλις ἐκπέμψει στρατόπεδον, οὐδὲ δίχα τοῦ δύνασθαι λέγειν αἰρήσεται στρατηγόν·

17. ια'. τὸν δ' ἐνδοξόν, ὅτι τοῖς ἀδόξοις ἀσχάλλει τὸ πλῆθος ὑποταττόμενον· οὐθεις γὰρ ἐκὼν ὑπομένει τὸν αὐτοῦ χεῖρονα κύριον ἀναδέχεσθαι καὶ ἡγεμόνα.

18. πᾶσα δ' ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον ὄντα καὶ τοσαύτας ἀρετὰς ἔχοντα τῆς ψυχῆς, ὅσας εἴρηκα, καὶ ἔνδοξον εἶναι.

4 Eine Verbindung von einigen besonderen Berufseigenschaften mit einer größeren Anzahl von allgemeinen Eigenschaften bietet die Schilderung des vollkommenen Tänzers (im Pantomimus) bei (Pseudo-?) Lucian De saltatione 81 II¹ p. 149 f. Sommerbrodt. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß hier die Forderung allgemein menschlicher Qualitäten in origineller Weise aus Berufsnotwendigkeiten abgeleitet wird (im Text habe ich die besonderen von den allgemeinen Eigenschaften durch einen Gedankenstrich getrennt).

ὁλως δὲ τὸν ὀρχηστὴν δεῖ πανταχόθεν ἀπηκριβῶσθαι, ὡς εἶναι τὸ πᾶν εὐρυνθμον, εὐμορφον, σύμμετρον, αὐτὸ αὐτῷ εὐικός — ἀσυνόφαντητον, ἀνεπίληπτον, μηδαμῶς ἑλλειπές, ἐκ τῶν ἀρίστων κεκραμένον, τὰς ἐνθυμήσεις ὁξύν, τὴν παιδείαν βαθύν, τὰς ἐννοίας ἀνθρώπινον μάλιστα. ὁ γοῦν ἔπαινος αὐτῷ τότ' ἂν γίγνοιτο ἐντελής παρὰ τῶν θεατῶν, ὅταν ἕκαστος τῶν ὁρόντων γνωρίζῃ τὰ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τῷ ὀρχηστῇ ἑαυτὸν βλέπῃ καὶ ἃ πάσχειν αὐτὸς καὶ ἃ ποιεῖν εἴωθε. . . . ἀτεχνῶς γὰρ τὸ Δελφικὸν ἐκεῖνο τὸ Γνώθι σεαυτὸν ἐκ τῆς θέας ἐκείνης αὐτοῖς περιγίγνεται· καὶ ἀπέρχονται ἀπὸ τοῦ θεάτρον ἃ τε χρὴ αἰρεῖσθαι καὶ ἃ φεύγειν μεμαθηκότες καὶ ἃ πρότερον ἡγνόουν διδασκόμενοι.

